

ثقافات العولمة

فريدريك جيمسون

ماساو ميوشى

ترجمة : ليلى الجبالى

المشروع القومى للترجمة

668



ثقافات العولمة

خرجت العولمة من إطار نظمنا الأكاديمية المستقرة. أصبحت علامة على بزوغ ظاهرة اجتماعية كاملة. ظاهرة جديدة تشبه فهرسًا يحتوى على أصول منظومات حقائق القرن التاسع عشر التى لا تمثل نظمنا اليوم. ومن ثم فالعولمة تعتبر فكرًا جسورًا لا يخضع لحماية أو تصنيف من قبل أهل العلم وأصحاب النظريات. هذا لأن العولمة ملكية فكرية لمجال غير محدد. لذا تبدو العولمة معنية بالسياسة والاقتصاد مباشرة. كما تبدو الثقافة وعلم الاجتماع بعيدين عن تناول المعلومات ووسائل الاتصال، أو البيئة الاستهلاكية، أوالحياة اليومية.

تصميم الغلاف

المشروع القومى للترجمة

ثقافات العولمة

تحرير : فريدريك جيمسون
ماساو ميوشى
ترجمة : ليلى الجبالى



٢٠٠٤

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٦٦٨
- ثقافات العولمة
- فريدريك جيمسون
  وماساو ميّوشى
- ليلى الجبالى
- الطبعة الأولى : ٢٠٠٤

هذه ترجمة كتاب :

The Cultures Of Globalization

Edited by :Fredric Jameson and Masao Miyoshi

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel. : 7352396 Fax : 7358084.

الفهرس

الباب الثالث

الباب الرابع

مقدمة

خرجت العولمة من إطار نظمنا الأكاديمية المستقرة. أصبحت علامة على بزوغ ظاهرة اجتماعية كاملة. ظاهرة جديدة تشبه فهرسًا يحتوى على أصول منظومات حقائق القرن التاسع عشر التى لا تمثل نظمنا اليوم. ومن ثمّ، فالعولمة تعتبر فكرًا جسورًا لا يخضع لحماية أو تصنيف من قبل أهل العلْم وأصحاب النظريات. هذا لأنّ العولمة ملكية فكرية لمجال غير محدّد. لذا تبدو العولمة معنية بالسياسة والاقتصاد مباشرة. كما تبدو الثقافة وعلم الاجتماع بعيدين عن تناول المعلومات ووسائل الاتصال، أو البيئة أو الاستهلاكية، والحياة اليومية.

وحتى لفظة "العولمة" نفسها أصبحت محل جدل، لأنها صيغة منطوقة ضخمة من نصوص الحداثة أو ما بعد الحداثة، وصفها المراقبون وذوو الرؤية العمياء بأوصاف وأساليب مختلفة. لهذا يمكن أن نفترض للعولمة معنى هائلاً لا يتصل بأى نظرية سائدة نقتنع بها، وبعيداً عن الإجابات التى تردّ على أسئلة "عمياء" لا تؤدى إلى نتيجة مرضية لاكتشاف هذه الظاهرة متعددة العلاقات والمستويات.

وكبداية، من الطبيعى أن يكون التركيز على تعريف محدّد للعولمة أمرًا مهمًا، ما لم يتم بعد وضع مفهومها فى سياق دقيق ومميّز. هذا لأن تعريف "العولمة" له متطلبات شاملة لا تصل إلى حدّ اليقين. وقد حذّر "نيتشه" Nietzsche من الوقوع فى خطأ التعريفات التى لا مناص من التراجع عنها فيما بعد. فالدعوة إلى تعريف محدّد للعولمة قبل مناقشة ماهيتها ذاتها، يفضح سوء نيّة بعينها. كما أنّ مَنْ يقرّون هذا التحديد يعرفون كُنْهها بالفعل ، ويسعون فى الوقت نفسه إلى إخفاء حقيقتها من خلال الفوضى التى نتجت عن تعريفها. وسوف أحاول من خلال إسهامى فى هذا الكتاب توضيح أنّ "العولمة" مفهوم، يتميّز بالقصور فى مرجعياته المتنوعة. ومع ذلك، فهى تستحق المحاولة لوضع بعض نقاطها المبدئية المؤقتة فى إطار ما.

ويبدو جليًا أن مفهوم "العولمة" يعكس معنىً ذا دلالة هائلة على اتصال العالم بعضه ببعض، فضلاً عن أنّ آفاق التجارة العالمية اليوم أصبحت أكثر واقعية مما كانت عليه في مراحل التحديث. ولا شك أن "رولاند روبرتسون "Roland Robertson" هو أكثر أصحاب النظريات طموحًا في هذا الشأن. فقد صاغ دينامية العولمة بوصفها: "عملية ذات شقين تعالج العام التفصيلي، وتُعمم الخاص[1]". إنها" حقًا" مقدمة قيّمة رغم أن "روبرتسون" يقصد تقديم بعض قيم ومشاعر كونية تشمل عَالم اليوم، فيما يشبه الرؤية اليوتوبية للعالمية الشاملة، أكثر من كونها سببًا هيكليًا لأشكال اتخذتها العولمة في المجالات السياسية، والاقتصادية، والثقافية المتنوعة. أعتقد أيضًا، ضرورة إضافة سلبيات هذه الرؤية، والتأكيد على علاقات العداوة والتوتر بين هذين القطبين. ومن ثمّ أقترح تحديد معنى "العولمة"، بوصفها عولمة (شمولية اللاشمولية). عولمة تكثف العلاقات الثنائية بين أطرافها. أطراف هي في معظمها أُمَم، بل أيضًا أقاليم وجماعات مترابطة دائمًا فيما بينها (لأنها كيانات وطنية) وهي "أكثر ما يميّزها من مؤهلات أخرى على أساس الطبقات الاجتماعية على سبيل المثال". كما نحتاج أيضًا إضافة المؤهلات الأخرى المفهومة ضمنًا في نص المقدمة، سواء كانت علاقات ثنائية أو تنافسية" دون أن نطرحها من اعتبارنا" لأنها بالفعل علاقات مختلفة بين جماعات محلية لها خصوصياتها. علاقات يشوبها التوتر والعداوة، تحارب كل جماعة منها الجماعة الأخرى لتتميّز عليها. لذا، علينا أنّ نضيف هذه العلاقات (بين دول تطالب بالعالمية مثل الولايات المتحدة والغرب مثلاً، وأخرى تطالب بالخصوصية المحلية، أو بين الجماعات الخاصة، أو بين عامة الدول). إنها علاقات رمزية تعبّر عن نفسها في مجموعة من التصورات الجماعية. ولا يعني هذا" بطبيعة الحال" أنها علاقات ثقافية بحتة غير واقعية، فيما يتعلق بهذا التحول الرمزي الذي يتطلب قنوات اقتصادية قائمة، ووسائل اتصال ومجالات أخرى معترف بها مُسبقًا. وها نحن نرى العالم اليوم كيف تسوده نماذج من المتغيرات السلبية والإيجابية تشبه التغيرات في العلاقات الطبقية، والنزاعات داخل الأمة الواحدة. هذه النماذج

لم تتوصل بعد إلى تحديد هويتها، وظلت مستقرة حتى يومنا هذا عند المستوى الطرفى من الجغرافيا السياسية. أضيف أيضًا أن هذا التعريف المؤقت فى حالة الدولة / الأمة سيظل، فى ظل العولمة، موضوعًا ساخنًا يدور حوله الجدل. ومن الأفضل ترك هذا الموضوع مفتوحًا للنقاش، خاصة مع الإصرار على أنّ هذا التعريف لا يستلزم إسقاط الشكل القديم" للدولة الأمة" حتى لو تصورناه شكلاً لفكر بديلٍ له مثل (حكومة عالمية، أو ثقافة عالمية، أو أيًا ما كان). ذلك لأن الهدف من هذا التعريف ، على وجه الدقة، هو تشجيع الاختلاف فى الرأى، والجدل حول هذه المسألة بالذات من بين مسائل أخرى كثيرة.

وبالنسبة لى، فإذا كان البحث الذى أقدمه يتناول مساحة ثقافية "للعولمة"، فإنه ينخرط فى تداخلات عدد من مفاهيم المحاور المختلفة، وبالتالى يحاول تنسيق هذه النماذج المتعارضة للمناظرات الكلاسيكية الفلسفية التى يتم الربط فيما بينها. ومازال الرهان قائمًا بالنسبة لتقييم العولمة ذاتها فى مستوى واحد. فهل العولمة مسألة هيمنة انتقالية، أو هى مصدر لتحرير الثقافة من حالة الجمود والأُطُر الوطنية؟ إن التحول إلى الوضع الثانى يعيد ربط الثقافات عبر القومية، المحلية والإقليمية ويستبدلها بالمنظمات غير الحكومية، بسبب فساد وتَحجُّر الطرف الواحد وهو الدولة. وهذا يصبح علامة على عودة المجتمع المدنى المثالى حين كان نظرية فى المجتمع البرجوازى بعد مرحلة الإقطاع. لكنّ المجتمع المدنى فكرة ذات مستويين متميزين، قد تكون بديلاً خبيثًا لأحد أنواع الشعوذة الأيديولوجية، فقد تعنى الحرية السياسية لمجموعات اجتماعية مختلفة فى مناقشة تعاقداتها السياسية، أو تعنى حرية السوق الاقتصادية ذاتها، كدعم أساسىّ للتحديث والتوزيع والاستهلاك. ويعزز هذه الرؤية المزدوجة للحرية، البحث الذى قدمه "نستور جارشيا كانسيلينى" "Nestor Garcia Cancilini"، واحتفى فيه بإبداع الأسواق الريفية وحيويتها، متفائلاً بنشأة حرية سياسية جديدة. لكن هذا البحث لم يهتم أدنى اهتمام بثقافات الأسواق الريفية المختلطة والتى نجدها صُدفَة فى وصفه لعولمة الإنتاج الحِرَفى الريفى، فى كتابه "Avant la lettre"(٢).

أما مقال "مانثيا دياوارا" Manthia Diawara في هذه المجموعة من الدراسات، يجعل من حيوية المحلى ومستواه قضية مهمة قوية، رغم أنّ إعادتها إلى ما كانت عليه واضطرارها لكبحها تجعل تعليلها لهذه القضية أمرًا مختلفًا عن احتفائها بالسوق أيديولوجيًا. وتكرر "دياوارا" ما تتمتع به الحياة الثقافية الأفريقية من تنوع وحيوية. لكنّ تحليلها هذا يختلف مع اثنين من أصحاب النظريات الأفارقة هما: "فالنين مودين "Valantin Modine و"أنتوني أبيا" Antony Appiah. ويحاول "ألبرتو موريراس "Alberto Moreiras أخيرًا تعليل دفاعه الفلسفي الجديد عن هذا الاختلاف المحلى بسبب ظهور مقولة "الخصوصية" مقابل التعميم القديم الذى كان يُكتب غالبًا كنظام للعلم والقوة الإمبريالية. ومهما كان الأمر يبدو أن الرؤية الديالكتيكية الجديدة لتعدد الجنسيات، كعامل مساعد على تحرير المحلى والإقليمى من عوامل الانغلاق الوطنى على وجه التخصيص، يبدو أن هذه الرؤية قد تحولت إلى موضع انتقاد للعولمة كنظام جديد للقوة.

ورغم احتفاء "ألبرتو دياواراس"، بالثقافة المحلية، إلا أنه لم يتجاهل ملاحظاته على سلبيات الثقافة (عبر القومية). اتفق فى هذه النقطة مع دراسة "شريف حتاتة" فى تقييمه الأكثر عمقًا لتأثيرات الدولار الضارة بوصفه عملة عالمية جديدة تصاحبها ثقافة جماهيرية أمريكية. وكذلك فى حالة فيجى" Fiji(*)، بالترتيب التاريخى الزمنى، فضلاً عن الصعوبات التى تواجهها أى ثقافة إقليمية لتحقيق استقلالها الذاتى. أما "بربارا ترنت" فتناولت فى بحثها وعى الجناح اليسارى غير المألوف فى سوق الفيلم العالمى.

ومن المؤكد أن هذه الأفكار تشكل دعمًا سوسيولوجيًا إضافيًا، إلى جانب تحديد الاستهلاكية الأمريكية الأساسية الذى أبرزته "إسلى سكلير " Eslie Sklaire بوصفها أيديولوجية عالمية بتأثيراتها على الحركات والثقافات الإقليمية. أما "ماساو ميوشى"،

(*) Fiji دولة تقع فى جنوب الباسيفيك، تتكون من ٨٤٠ جزيرة. تعدادها (٩٠٠ ألف نسمة). لغتها الرسمية الإنجليزية. يتحدث أهلها اللغة الفيجاتية والهندية. عاصمتها Sava. اكتشفها عام ١٦٤٣، تاسمان Tasman. أصبحت مستعمرة تحت التاج البريطانى عام ١٨٧٤، ثم دولة مستقلة داخل الكومنولث عام ١٩٧٠. وفى عام ١٩٨٧ شهدت انقلابًا على الحكومة وتحولت إلى جمهورية وانسحبت من الكومنولث البريطانى. (المترجمة).

فنراه بعد أن يستعرض التحولات التى أتت بها الشركات متعددة الجنسيات، يرجع إلى مسألة نقد مقاومة قطاع النخبة المثقفة لهذه الشركات، ويقدم وجهة نظر صريحة عن تأثيرات العولمة على النظام العالمى.

لكنّ هذه الرؤى تتغير وتتبدل بين مستويين. مستوى النظام متعدد الجنسيات والمستوى المحلى والإقليمى، سواء الذى حظى بالترحيب بتأثيراتها المتحررة، أو برفض توحده وسيطرته المتزايدة. و"ميوشى" هو الذى قدّم المصطلح الثالث الذى يعبّر عن" (الدولة" الأمة المفردة). وظل نقد الدولة/ الأمة مع الوطنية باللغة الأذى هى البضاعة التى يبيعها النظام العالمى منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. باع فكرة أن الوطنية قد تمتد إلى العُنف العرْقى والمحلى.

تعارضت أيضًا فكرة الأمم المتحدة مع توسع الدول الفاشية المنهزمة، مع الوطنية، وتنامى نقد الوطنية مع بعض قيم الاتحادية التى برزت على النطاق العالمى أو الإقليمى. وفى ظل العولمة الكاملة اليوم، لم يتجاهل النقد أيضًا التكتلات الإقليمية "الفيدرالية" التى تضم الأراضى الشاسعة التى تستنزفها مثل: أمريكا اللاتينية لحساب الولايات المتحدة، والكتلة السوفيتية السابقة لحساب المجموعة الأوروبية، والرخاء المشترك لمجموعة الدول الجديدة فى شرق آسيا لحساب اليابان. وأمامنا أيضًا، الدليل الواضح على أزمة فكرة الفيدرالية بالتحديد، التى لم تحظ بالاهتمام النقدى الكافى، الذى قد يدفع المراقب غير المهتم إلى وصف انتفاضات هذا العصر مثل وفاة الشيوعية أو الاشتراكية، أكثر من كونها صراعًا عنيفًا داخل التجارب الفيدرالية المختلفة، ليس فقط فى الاتحاد السوفيتى السابق ويوغوسلافيا، بل أيضًا فى كندا وإسبانيا.

ومهما كان الأمر، فعندما يتحول وضع نموذج ما من زاوية إلى زاوية أخرى، فالأمر يختلف. إذ يُصبح ما يعوق ازدهار الثقافات والحريات السياسية المحلية ليس الجهاز البيروقراطى وحده، بل النظام متعدد الجنسيات الذى يهدد الاستقلال الوطنى ذاته. نظام يهدده على كل المستويات، اجتماعيًا باستهلاكية الثقافة الأيديولوجية، كما شرحته سكلير فى بحثها، وثقافيًا من خلال الثقافة الشعبية

الأمريكية، ويهدده سياسيًا بظهور نظام البوليس العالمى، واقتصاديًا من خلال شروط صندوق النقد الدولى، ومتطلبات السوق الحرّة الهيكلية. وفى ظل كل ما سبق، برزت فكرة المشروع الوطنى والثقافة التراثية كقيمة من قيم المعارضة. ويذكرنا "ليو كانج" بتفرد التجربة الصينية فى هذا الصدد، والتنظيرات الحديثة المتنوعة لما يمكن تحقيقه من إمكانات فى إطار هذه التجربة. ويؤكد المتحدثون باسم الحضارة الآسيوية (التى عليها أن تتعايش وتتطور فى مواجهة مع عمليات الاحتلال الإمبريالى والنظام الرأسمالى)، يؤكدون أنّ المشروع الجماعى الوطنى يمكن أن يلعب اليوم دورًا متواصلاً. ويذكرنا "بياك ناك شونج" Piak Nak - Chung، بقوة الموقف الثورى للآداب الوطنية المعارضة مثل الآداب الكورية. كما تلقى" جيتا كابو " Getta Kapur نظرة شاملة على قوة السينما الاجتماعية والفنون الوطنية فى الهند. وتقترح هذه المداخلات أن المشروع التحديثى ذاته رفض الاعتراف بـ"ما بعد الحداثة"، التى نادى بها أولئك المحتفون بالتوحد الكونى والمحلى، الذى طالبت به الحداثة القديمة. وبالتالى يتم ابتداع الجماعية من جديد ليتغير العالم، بل لتتغير الذات نفسها. إنه" حقًا" يستهدف إقامة وحدة قمعية لإخماد الاختلافات المحلية والإقليمية، جنبًا إلى جنب مع (ما بعد الحداثة) ذات الأشكال الاستعمارية المتعددة. فأنصار ما بعد الحداثة يعترفون أيضًا بوجود نظام حداثة جاءت به "الأمْركة" والثقافات الأمريكية الاستهلاكية الشعبية (أمركة التحرر)، وثقافة وسائل الإعلام الأمريكية. إنه النظام الذى يُهدِّد التقاليد ويُفسِّخ أواصرها. هذه الثقافة المتوقع انتشارها، هى ثقافة حديثة تختلف عن الثقافات التقليدية القديمة، وعن الثقافات الغربية الحديثة المعاصرة أيضًا، التى كافحت ذات يوم ضد الثقافات التقليدية(١).

ومازال كثير من الغموض يشوب المحاور المختلفة فى الجدل حول معارضة العولمة، ومقاومة الطريقة التى يتم بها تحديد نظامها الجديد. ومن ثمّ، ينبثق عن هذه المحاور تأكيدات بالغة الاختلاف عند تشخيص العولمة فلسفيًا على أساس المركزية الأوروبية، واقتصاديًا على أساس رأسمالية أمريكية عالمية بالضرورة. وعند هذه النقطة، نجد أن اقتراح "إنريك دوسيل " Enrique Dussel ، مثير للدهشة. اقترح

"دوسيل" بناء عالم تاريخي جغرافي غير أوروبي المركز. كما نرى أيضًا الاختلاف في بيان "ناعوم تشومسكي" Noem Chomesky"، التفصيلي شديد التحمس، حول تأثير سوق "ريجان" و"تاتشر" غير المألوف، وإعادة بناء سوق ذاتي مزدهر أو شبه ذاتي مثل (نيوزيلاندا).

هناك أيضًا خيارات كونية خارج هذه الأطر تثير الحيرة حقًا. وهذه الندوة لم تستطع تناول معظمها مثل: إستراتيجيات الحركات النسائية المتعارضة في النظام العالمي الجديد. أو سياسات مرض الإيدز على النطاق العالمي وعلاقاتها بالعولمة. أو سياسات الهوية، أو العرقيّة، أو الأصولية الدينية وتأثيرها على العلْم والمنظومات الأكاديمية. أما البيئة فهي المجال الذي يتطلب حقًا إستراتيجية كونية سريعة ومحققة. وقد تضمنت الأبحاث الثرية التي قدمها كل من "جوان مارتينيز آليير" Joan Martinez Alier نقداً للتبسيط المخلّ، والتصورات الساذجة المرتبطة غالبًا بجمعيات البيئة المعاصرة والتي تقدم اقتراحات متواضعة وإن كانت نتيجة إلى حد ما. ويكشف مارتينيز آليير التعارض التقليدي بين الفكر البيئي والماركسية والاشتراكية. بينما يكشف "هارفي" Harvy التناقضات المستترة، والأفكار المأمولة لبرامج الطبقة الوسطى البيئية الحالية.

لهذا، فإن الأبحاث التي يضمها هذا الكتاب تقدم صورة لتبادل المفاهيم المحتشدة حول عولمة اليوم. وهي تبيّن أيضًا أنّ هذا المجال ليس مجالاً من التخصص، بل مساحة من التوتر تعزز بشكل محدّد إشكالية العولمة. وبالتالي، فلا ينبغي أن يخرج من هذه النماذج النظرية المتغيّرة والمتعارضة مفهوم جديد وحاسم عن العولمة، أو حتى بنظرية جديدة عن إمكاناتها وخياراتها المميّزة[٢].

ومن الواضح أنّ الواقع الذي تحاول كلمة "العولمة" تعريفه، سيظل معنا على مدى زمن طويل داخل علاقتها العملية مع ثقافة وسياسات جديدة مثلها. كما سيؤدي التنظير لها ، بالضرورة، إلى توحد علوم اجتماعية وثقافية، وكذلك النظرية والتطبيق المحلي والكوني" الغرب ومَنْ معه" لكنها أيضًا ستؤدي إلى "ما بعد الحداثة ". وبالتالي سيشكل أسلافها وبدائلها آفاق النظرية كلها في مستقبل الأعوام.

الباب الأول

الفصل الأول

ما بعد المركزية الأوروبية
النظام العالمى وحدود الحداثة

إنريك دوسيل

Enrique Dussel

هناك مثالان متعارضان يُحتذى بهما: المركزية الأوروبية والمركزية الكوكبية[١]. يُشكل المثال الأول من أفق التمركز الأوروبى ظاهرة الحداثة الأوروبية بوصفها ظاهرة استثنائية تطورت من العصور الوسطى وانتشرت فيما بعد إلى العالم كله[٢]. ركز فبر Weber، مشكلة التاريخ العالمى فى السؤال التالى: "ما الذى يؤكد أن مجموعة الظروف التى تستند إليها الحقيقة التى تقول، إنّ الحضارة الغربية هى فقط[٣] الحضارة التى نشأت فيها الظاهرة الثقافية فى خط من التطور له قيمته ودلالته العالمية؟[٤]. إذ وفقًا لهذا المثال النموذجى، تكون أوروبا قد تميّزت بخصائص ذاتية استثنائية أتاحت لها التفوق على جميع الثقافات الأخرى بالعقلانية. والواقع أن أحدًا لم يستطع أن يعبّر فلسفيًا عن نظرية "الحداثة" أفضل من "هيجل" Hegel الذى قال: "إنّ الروح الألمانية هى روح العالم الجديد، هدفها تحقيق الحقيقة المطلقة، التى هى تحقيق الحرية بتحقيق الذات غير المحدودة. حرية لها صورتها المطلقة وفحواها الخاص[٥]". فهذه "إذن" هى روح أوروبا (الروح الألمانية) بالنسبة لهيجل. الروح التى تُمثل الحقيقة المطلقة التى تحقق ذاتها من خلال ذاتها، دون أن تكون مدينة بأى شىء ما لأى آخر. وقد أُطلق على هذه النظرية "نظرية النموذج المثالى" Paradigm للمركزية الأوروبية، وهو ما يتعارض مع النموذج العالمى الذى فرض نفسه ليس فقط على أوروبا والولايات المتحدة، بل على الصعيد الثقافى كله فى العالم الهامشى. لذلك نجد أنّ التاريخ الزمنى لهذا الوضع هو تاريخ سياسى جغرافى، لأنّ الذاتية الحديثة تتطور فى حيّز مكانى وفقًا لنموذج المركزية الأوروبية. حدث ذلك منذ عصر النهضة الإيطالية، إلى عصر الإصلاح والتنوير الألمانى، إلى فرنسا والثورة الفرنسية[٦]، عبر أوروبا كمركز لذلك التطور. ويعتبر تقسيم التاريخ (الزائف علميًا) إلى تاريخ قديم (عصر القرون الوسطى) كعصر تمهيدى، وتاريخ حديث (تاريخ أوروبا)، يُعتبر ترتيبًا تأريخيًا أيديولوجيًا مشوّهًا. فقد أدى هذا التقسيم إلى مشاكل أخلاقية للثقافات الأخرى بالفعل. وتحتاج الفلسفة، وخاصة الفلسفة الأخلاقية إلى الانفصال عن هذا البُعْد الاختزالى لتفتح أبوابها على "العالم" والمجال "الكوكبى".

أما النموذج الثانى فيحدّد الحداثة من البعد الأرضى العالمى، بمفهوم كونها ثقافة المركز "للنظام العالمى[٧]" الذى هو "نظام العالم الأول" بما فيه الهنود الأمريكيون الـ (Amerindia). نتيجة لإدارة هذا العالم الأول لهذه "المركزية". أو بمعنى آخر، أنّ الحداثة الأوروبية ليست نظامًا ذاتىّ التكوين والدلالة، إنما هى جزء من نظام عالمى هو فى حقيقة الأمر مركز هذا العالم. فالحداثة إذن هى حداثة كوكبية، تبدأ بالتزامن مع دستور إسبانيا وما يتصل بأطرافها وهى فى المقام الأول الـ[٨] (آميرينديا) أى الكاريبى والمكسيك وبيرو. وبالتزامن مع أوروبا على مدى زمن أسلافها قبل الحداثة وهى: مدن عصر النهضة الإيطالية، والبرتغال. وتواصل الحداثة تأسيس ذاتها كمركز بوصفها قوة مهيمنة متفوقة انتقلت من إسبانيا إلى هولندا، ثم إلى إنجلترا وفرنسا ومعها طرف هامشى يتنامى هو الهنود الأمريكيون فى البرازيل، والشواطئ الأفريقية التى تمدّ المركز العالمى بالعبيد، إلى أن يمتد حتى بولندا فى القرن السادس عشر[٩]، وفى القرن السابع عشر، يندمج معه الأمريكيون اللاتينيون، وشمال أمريكا، والكاريبى، وشرق أوروبا[١٠]. وبعد ذلك اندمجت الإمبراطورية العثمانية، وروسيا، وبعض الممالك الهندية، وشبه القارة الآسيوية. وقد اخترق نظام الحداثة هذا القارة الأفريقية فى القرن التاسع عشر[١١]. وهكذا نرى الحداثة فى هذا النموذج المثالى المحتذى عالميًا ظاهرة صحيحة بالنسبة للنظام العالمى (مركزًا وأطرافًا). لذا فالحداثة ليست ظاهرة أوروبية كنظام مستقل، بل هى حداثة مركزية أوروبية. لا شك أن هذه فرضية بسيطة، لكنها تغيّر حتمًا مفهوم الحداثة من حيث جذورها وتطورها وأزمتها المعاصرة، وبالتالى تغيّر محتوى معوقاتها" أو" تغيّر ما بعد الحداثة أيضًا.

فلنطرح" بالإضافة إلى ذلك" قضية بحثية تحدّد – كيفيًا– النظرية السابقة. نظرية أن المركزية الأوروبية فى النظام العالمى، ليست الثمرة الوحيدة التى تجعل أوروبا تتمتع بتراكمات التفوق بداخلها على مدى العصور الوسطى الأوروبية مقابل الثقافات الأخرى. حدث هذا نتيجة لحقيقة جوهرية بسيطة أيضًا، وهى الاكتشافات، والغزو، والاستعمار وتكامل الـ (أميرينديا). هذه الحقيقة البسيطة سوف تمنح أوروبا ميزة نسبية على العالم العثمانى الإسلامى، والهند، والصين. إذن، الحداثة هى ثمرة تلك الأحداث وليست سببًا لها. ومن ثمّ، سوف تسمح إدارة أوروبا لمركزية النظام

العالمى، أن تنقل نفسها إلى شىء يشبه "الوعى العاكس" أو (الفلسفة الحديثة) لتاريخ العالم. فالقيم العديدة، والاكتشافات، والتكنولوجيا، والمؤسسات السياسية . . إلخ التى تنسب لأوروبا بوصفها منتجها الاستثنائى، هى فى الواقع مؤثرات النظام العالمى فى اتجاه أوروبا. (مؤثرات اقتفت المسار الزمنى لعصر النهضة إلى البرتغال السابقة عليه، ومنها إلى إسبانيا، وأخيراً إلى الفلاندرز(*) وإنجلترا، إلخ). والرأسمالية أيضاً هى الأخرى ثمرة وليست سبباً لهذا الارتباط الكوكبى والمركزى الأوروبى داخل النظام العالمى. وهكذا نرى أنّ الخبرة الإنسانية على مدى (٤٥٠٠ عام) من النظام الإقليمى المتداخل سياسياً واقتصادياً وتكنولوجياً وثقافياً، سوف تُهيمن عليه أوروبا التى لم تكن ذات يوم أبداً (مركزاً)، وكانت خلال أفضل عصورها مجرد "طرف هامشى فقط". أما التخلف فقد امتد من أواسط آسيا إلى المناطق الشرقية، والجزء الإيطالى من البحر المتوسط، وبالتحديد نحو جنوا (Genoa) فى اتجاه الأطلنطى. وبدأت الحداثة فى البرتغال قبل إسبانيا، ثم انتقلت إلى إسبانيا كبداية صحيحة واجهت محاولة مستحيلة من الصين للوصول إلى أوروبا عبر الشرق (عبر الباسيفيك). وهكذا ضمّت إسبانيا الهنود الأمريكيين الـ (Amerindia) كطرف من أطراف مركزها. والآن دعونا ننظر إلى المقدمات المنطقية.

توسع النظام العالمى

لننظر فى حركة تاريخ العالم بداية من انقطاع وانشقاق العلاقات بين الدول فى النظام الإقليمى المتداخل منذ الوجود الإسلامى العثمانى فى المرحلة الثالثة. كانت بغداد آنذاك مركز ذلك النظام فى عصره الكلاسيكى من عام (٧٦٢- ١٢٥٨م)، عندما تحوّل نظام الأقاليم المتداخلة إلى أول نظام عالمى يفرض موقعه فى شمال الأطلنطى.

(*) الفلاندرز: منطقة تقع فى الجزء الجنوبى من الأراضى الواطئة، مقسمة اليوم بين بلجيكا وفرنسا وهولندا. كانت إمارات قوية فى العصور الوسطى. شهدت هذه المنطقة حروباً متصلة أثناء الحرب العالمية الأولى عندما احتلت القوات البريطانية قطاع الجبهة الغربية حول مدينة Ypres (المترجمة).

هذا التغير فى النظام المركزى سيتكرر فى التاريخ ليمتد من القرن الثالث عشر إلى الخامس عشر، قبل أن تتصدع المرحلة الثالثة من نظام الأقاليم المتداخلة أمام مرحلة النظام العالمى الرابعة، فقد غرست جذورها تمامًا فى القرن الخامس عشر منذ عام ١٤٩٢، حيث استقر النظام العالمى فى أوروبا فى مرحلة أخرى من مراحل التداخل الإقليمى. ولكن ما الدولة التى ستوصل تطور النظام العالمى؟ الجواب: هى الدولة التى ستضم الهنود الأمريكيين كنقطة انطلاق، أو ميزة نسبية مستمرة لتحقيق التفوق مع نهاية القرن الخامس عشر. كان المرشحون لذلك التفوق هم: الصين، والبرتغال، وإسبانيا.

(I)

سؤال آخر: لماذا استُبعدت الصين؟ السبب بسيط جداً، فقد كان من الصعب عليها اكتشاف الهنود الأمريكيين الـ (Amerindia)، ليس بسبب الاستحالة[١٢] التكنولوجية أى الاستحالة العلمية والتجريبية أو بسبب إمكانية تاريخية أو جغرافية، ولكن لأن الصين لم تحاول أو تهتم بالتوسع فى أوروبا. وذلك لأن نظام التداخل الإقليمى فى المرحلة الثالثة، كان قد استقرّ فى آسيا الوسطى أو فى الهند. وكان على الصين أن تتجه إلى أطراف أوروبا. لكن التجارة الخارجية الصينية فى ذلك الوقت لم تكن هدفها.

وبين عامى (١٤٠٥ و١٤٣٣) استطاع "شينج هو" Cheng Ho القيام بسبع رحلات ناجحة إلى مركز النظام العالمى. أبحر إلى سيريلانكا، ثم الهند، وصولاً إلى أفريقيا الشرقية[١٣]. وفى عام (١٤٧٩)، أراد مواطن صينىّ آخر هو "وانج شن" Ong Chin القيام بالمحاولة نفسها التى قام بها "شنج هو"، لكنه لم يتمكن من الحصول على أرشيف رحلات سلفه. وذلك لأن الصين قد أغلقت الباب على نفسها، ولم تحاول أن تفعل ما فعلته البرتغال فى تلك الفترة بالذات. وربما أيضًا لأن سياستها الداخلية منعتها من ممارسة التجارة الخارجية، لانشغال حكام الصين وقتها فى مقاومة التجار الأقوياء الذين يتاجرون فى (الطواشى" المخصيين)

ومنافستهم . كان من الممكن أن تصل الصين إلى مركز النظام العالمى فى الغرب لو مارست التجارة الخارجية. لكنها اتجهت إلى الشرق فوصلت إلى آلاسكا التى كانت تبدو بعيدة عن الصين مثل بُعْد كاليفورنيا عنها، ومازالت تقع جنوب كاليفورنيا. وعندما لم تجد الصين فى آلاسكا شيئًا ذا أهمية لتجارتها، واكتشفت أنها تبتعد كثيراً عن مركز نظام التداخل الإقليمى، تركت تلك المغامرة. والواقع أن الصين لم تكن مثل إسبانيا لأسباب سياسية وجغرافية.

ومع ذلك، إذا أردنا تفنيد الدليل القديم الذى استرد قوته منذ Weber فعلينا طرح السؤال: هل كان مستوى الصين الثقافى فى القرن الخامس عشر أقل من أوروبا؟ سنجد أن الإجابة وفقًا لِمَنْ درسوا هذه المسألة[١٤]، هى أن الصين لم تكن أقل من[١٥] أوروبا ثقافياً وتكنولوجياً[١٦]، أو سياسياً[١٧]، وتجارياً، أو حتى بالنسبة للعنصر البشرى[١٨]. فالمعلومات عن هذه المسألة تشبه السراب. إذ كان تاريخ العلوم والتكنولوجيا الغربية يضع فى حساباته الدقيقة القفزة الأوروبية. ذلك لأن الازدهار التكنولوجى على وجه التحديد، بدأ فى القرن السادس عشر. أما آثاره العديدة فقد ظهرت فى القرن السابع عشر. لكن النموذج المثالى[١٩] التكنولوجى الحديث تشوه واختلط بجذور الحداثة فى القرن الثامن عشر دون أن يترك مساحة زمنية لأزمة نموذج القرون الوسطى. ولكن أين" إذن" ملاحظة "كون" Kuhn التى ناقش فيها الثورة العلمية المنبثقة من الحداثة التى كانت قد بدأت بالفعل نتيجة للنموذج المثالى الحديث الذى كان سببًا لعدم تفوق أوروبا على الصين، إذا لم نضع فى اعتبارنا الاختراعات الأوروبية التى تمت مؤخراً؟ كان "نيدهام" Needham مسحوراً بهذا التصور فكتب يقول: "حدث أن التطور التلقائى الأصيل فى المجتمع الصينى، لم ينتج عنه أى تغيير جذرىّ يوازى ما حدث من تغيير فى عصر النهضة والثورة العلمية فى الغرب[٢٠] ".

ولا شك أنّ التعامل مع عصر النهضة والثورة العلمية[٢١] بوصفها شأنًا وحدثًا واحداً، أحدهما فى القرن الرابع عشر والآخر فى القرن السابع عشر، يُبِّين لنا التشوه الذى تحدثنا عنه. فقد ظل عصر النهضة حدثًا أوروبيًا لثقافة طرفية فى المرحلة الثالثة من نظام التداخل الإقليمى والثورة العلمية. نتج هذا النظام عن تشكيل

النموذج الأمثل الذى احتاج إلى أكثر من قرن من الحداثة ليصل إلى مرحلة النُضج. وفى هذا الصدَد، كتب "بيير شون" Pierre Chaun يقول: "مع نهاية القرن الخامس عشر، وإلى الحدّ الذى تسمح لنا به كتب الأدبيات التاريخية أن نفهم هذه المرحلة من الحداثة، نجد أنّ الشرق الأقصى الذى يقارن بالبحر المتوسط، لم ينتج كواجهة أدنى على الأقل ظاهرياً، من غرب القارة الأوروبية الآسيوية البعيد[٢٢].

وسوف أطرح السؤال مرة ثانية: لماذا لم تحتل الصين المركز العالمى؟. . الجواب: لأن الصين ذاتها تقع فى أقصى منطقة شرقية من نظام التداخل الإقليمى، فاتجهت إلى حدودها الغربية: أى إلى الهند التى كانت مركز نظام التداخل الإقليمى وقتذاك.

(II)

ولماذا لم تكن البرتغال.. ؟ للسبب نفسه أيضاً. فقد وجدت نفسها فى أقصى نقطة غرب نظام التداخل الإقليمى. ولأنها أيضاً كانت تنظر دائماً فى اتجاه المركز ، أى نحو الهند فى الشرق. وكان "كولومبوس" قد اقترح على ملك البرتغال أن يحاول الوصول إلى ذلك المركز البعيد عبر الغرب. وكان ذلك الاقتراح غير معقول. لكن "كولومبوس" أراد اكتشاف قارة جديدة، وحاول تحقيق هذه الرغبة، دون أن يتصور أنه يمكن أن يصل من ذلك الغرب إلى مركز المرحلة الثالثة من نظام التداخل الإقليمى[٢٣].

كانت مدن عصر النهضة الإيطالية تعتبر أبعد نقطة طرَفيّة فى الغرب داخل نظام التداخل الإقليمى. فقد لعبت دور المِفْصَل الذى يربط بينها وبين القارة الأوروبية والبحر المتوسط، وذلك بعد فشل الحروب الصليبية فى القرن الثالث عشر عام ١٢٩١، عندما حاولت إحباط الاتصال بمركز النظام الذى مزقه الأتراك. وحاولت المدن الإيطالية فتح غرب البحر المتوسط على الأطلنطى للوصول مرة أخرى عبر جنوب أفريقيا إلى مركز النظام البعيد فى الهند، ومن أهم هذه المدن مدينة جنوا التى كانت تنافس مدينة البندقية Venice والواقعة شرق البحر المتوسط.

وهذا ما فعله شعب جنوا الذى كرّس كل خبرته فى علم الملاحة البحرى، وقوة ثروته الاقتصادية لتحقيق فتح ذلك الطريق. وجدير بالذكر أنّ أهل جنوا هم الذين احتلوا جزر الكانارى عام ١٣١٢ فى القرن الرابع عشر، واستثمروا أموالهم فى البرتغال، وساعدوا البرتغاليين على تطوير قوتهم البحرية[٢٤].

أصبح المحيط الأطلنطى، بمجرد أن فشلت الحروب الصليبية، هو الباب الأوروبى الوحيد إلى مركز نظام التداخل الإقليمى. فلم يستشرف الأوروبيون آفاق التوسع الروسى عبر السهول الممتدة إلى غابات الشمال المتجمدة لتصل إلى الباسيفيك وآلاسكا فى القرن الرابع عشر[٢٥]. وكانت البرتغال أول أمة أوروبية موّحدة فى القرن الحادى عشر[٢٦]، تغزو المسلمين مرة أخرى مع بداية عملية التوسع التجارى الأطلنطى. وفى عام ١٤١٩ من القرن الخامس عشر اكتشف البرتغاليون جزر "الماديراس" Madeiras ، وجزر "الآزور" Azores عام ١٤٣١، ثم "زائير" عام ١٤٨٢ . وفى عام ١٤٩٨، وصل "فاسكو دا جاما" Vasco da Gama إلى الهند (مركز نظام التداخل الإقليمى). وكانت البرتغال قد احتلت "سيوتا" Ceuta الأفريقية المسلمة، وفى عام ١٤٤٨، احتلت القصر الصغير، و"آرزيلا" Arzila عام ١٤٧١ . كل ما سبق كان استمراراً لنظام التداخل الإقليمى الذى ربط بين المدن الإيطالية. وكان أهل جنوا هم أول من وصل إلى كاتالونيا إلى آيبريا، أدت الجهود الإيطالية التى جذبت شعوب آيبريا إلى ممارستهم التجارة الدولية فى ذلك الوقت. وكانت مدينة لشبونة فى عام ١٣١٧، وفقًا "لفرجينا روو" Virginia Roa أعظم مركز لتجارة مدينة جنوا[٢٧].

وباتصال أعداد كبيرة من البحّارة البرتغاليين مع العالم الإسلامى لتشغيل الفلاحين (الذين طردوا من مناطق الزراعة الكثيفة)، ولهم ارتباط نقدى اقتصادى مع إيطاليا، فتحوا الباب مرة أخرى أمام أوروبا الطرفية لتدخل نظام التداخل الإقليمى. ومع ذلك ظلت إيطاليا طرفًا من أطراف ذلك النظام. وحتى حين حاولت البرتغال السيطرة على عمليات التبادل التجارى فى بحر العرب (البحر الهندى)، لم تتمكن من إنتاج سلع الشرق من الأنسجة[٢٨]، والمنتجات الاستوائية وذهب الصحارى إلخ. وبكلمات أخرى، ظلت إيطاليا دائمًا وسيطًا وقوة طرفيّة للهند، والصين، والعَالم الإسلامى.

ومازلنا مع البرتغال فى غرفة الانتظار، لم نصل بعد إلى الحداثة، أو النظام العالمى، أو المرحلة الرابعة من النظام الذى تأصّل على الأقل بين مصر وأراضى ما بين النهرين Mesopotania.

(III)

دعونا نطرح السؤال التالى:

لماذا بدأ النظام العالمى فى إسبانيا، وبدأت معه الحداثة؟. الجواب هو نفسه الذى مَنَعَ بدءه من الصين أو البرتغال. ذلك لأن إسبانيا التى لم تستطع الوصول إلى مركز نظام التداخل الإقليمى المتمركز فى وسط آسيا والهند لم تستطع أيضًا الاتجاه شرقًا عَبْرَ جنوب الأطلنطى، لأن البرتغال كانت سبقتها بالفعل. ومن ثم تفردت بحقوق استثنائية عبر جنوب الأطلنطى حول سواحل غرب أفريقيا إلى أن اكتشفت "بيونا إسبرانزا" Buena Esperanza عام ١٤٨٧ . فلم يبق لإسبانيا سوى فرصة واحدة هى الاتجاه نحو المركز أى إلى الهند عبر الشرق من خلال الغرب بعبور المحيط الأطلنطى[٢٩]. لذلك السبب اصطدمت إسبانيا بأزمة دون أن تتبين وجود الهنود الأمريكيين الـ Amerindia ، ودخل معها فى تلك الأزمة النموذج المثالى للعصور الوسطى الأوروبى. إنه النموذج الخاص بالثقافة الطرفية، وهو أبعد نقطة غربية فى المرحلة الثالثة من نظام الأقاليم المتداخلة. ومن ثمّ، فقد بدأ بطيئًا وبلا عودة ليفتح أول نظام للهيمنة العالمية الذى كانت أوروبا مركزه، والرأسمالية هى اقتصاده.

وهذا البحث يستهدف توضيح الصورة الجليّة للنظام العالمى الجديد، آخذًا فى الاعتبار، ليس فقط مركز هذا النظام، بل أيضًا أطرافه. وعند هذه النقطة أقول: ربما يمثل هذا البحث أول فلسفة عملية تتناول هذا النظام العالمى الجديد ليس فقط بالنسبة لمركزه كما فعلت الفلسفة الحديثة، بل أيضًا لطرفه بصورة استثنائية، بداية من " ديكارت" De Carte إلى "هابرماس" Habermas. ونتيجة لهذه النظرة

الجزئية الإقليمية للحدث التاريخى الأخلاقى، نصل إلى رؤية كوكبية للخبرة الإنسانية. وهنا أحب التأكيد على أن موقفى من هذه المسألة ليس موقفًا معلوماتيًا أو موقفًا يزخر بالحكايات والنوادر، بل هو موقف فلسفى دقيق. فقد تناولت هذه النظرية فى أبحاث أخرى[٣٠]، شرحت فيها استحالة أن يقتنع "كولومبوس" اقتناعًا ذاتيًا أن الأرض التى اكتشفها لم تكن الهند" وهو مواطن من جنوا فى عصر النهضة. فقد أبحر وفقًا لتصوره بالقرب من سواحل شبه القارة الآسيوية الرابعة، التى رسم خرائطها فى روما "هنريك هامر" Henrich Hammer عام ١٤٨٩[٣١]. كان "كولومبوس" قريبًا من Sinus Magnus ، (وهو أكبر خليج فى اليونان، ومن البحر الإقليمى للصينيين)، عندما تحوّل إلى الكاريبى. لكن "كولومبوس" توفى عام ١٥٠٦، دون أن يترك وراءه مَنْ يكمل رحلته إلى أفق يخلف نظام التداخل الإقليمى[٣٢] الذى امتدّ تاريخه (٤٥٠٠ عام) من التحولات التى بدأت بمصر والعراق (أراضى ما بين النهرين). وكان أول من شكّ فى وجود قارة جديدة هو "آميريجو فسبوشى" Amerigo Vespucci فى عام ١٥٠٣ . لهذا يُعتبر فسبوشى واقعيًا وذاتيًا، أول معاصر يكتشف أفق النظام الأفريقى الآسيوى البحر متوسطى، كنظام عالمىّ، أدمج معه لأول مرة الهنود الأمريكيين الـ Amerindia[٣٣]. هذه هى الثورة فى النظرة الفلسفية العرقية، الثقافية، العلمية، التكنولوجية، البيئية، السياسية وأفقها الاقتصادى التى تشكل الحداثة من منظور النموذج العالمى المحتذى، وليس من منظور المركزية الأوروبية. هكذا أصبح التراكم داخل مركز النظام العالمى لأول مرة تراكمًا على نطاق عالمىّ[٣٤]. فقد تغيّر كل شىء فى النظام الجديد تغيّرًا نوعيًا راديكاليًا. كما تغيّر معه أيضًا النظام الطرفى الأوروبى الفرعى الذى كان داخل عصر النهضة. وكان اكتشاف الهنود الأمريكيين عام ١٤٩٢[٣٥]، هو الحدث التأسيسى لذلك النظام الطرفى الأوروبى. ومن ثمّ أخذت إسبانيا تستعد لتصبح أول دولة حديثة[٣٦] من خلال ذلك الاكتشاف الذى بدأته لتكون مركزًا لأول طرف وهو (الهنود الأمريكيون) فيما ترتب عليه بداية التحوُّل البطىء من مركز النظام القديم. وكان فى (بغداد) فى القرن الثالث عشر فى المرحلة الثالثة من نظام التداخل الإقليمى الذى بدأ من "جنوا" Genoa الطرفية. وكانت عملية الارتباط من جديد أولاً مع البرتغال، والآن مع إسبانيا، أو مع إشبيلية على وجه

الدقة. وهكذا تجد إشبيلية أنّ ثروات جنوا والإيطاليين تتدفق عليها، وتشكل خبرات شرق البحر المتوسط في عصر النهضة المفَصّل الذى يربطها بإسبانيا الإمبريالية فى عهد شارل الخامس. ومن خلال إسبانيا إلى العالم الإسلامى والهند وصولاً إلى الصين أيضًا. ويمتد هذا الترابط إلى أصحاب البنوك فى "أوجاسبرج" Augusberg فى قلب أوروبا المركزية وإلى "الآمبيريز" Amberes فى هولندا، وأخيرًا إلى أمستردام مع بوهيميا، والمجر، والنمسا، وميلانو، وخاصة مملكة جزيرتى سيسيليا[٣٧] فى جنوب إيطاليا والتى تُسمى "سيسلى" Sicily ، وجزيرة "باليرز" Balears ، وجزر أخرى عديدة فى البحر المتوسط. لكنّ شارل الخامس تنازل عن العرش عام ١٥٥٧، نتيجة فشل مشروعه السياسى الإمبراطورى، فترك الطريق مفتوحًا لنظام تجارى صناعى عالمى. هذا هو النظام ذاته الذى أصبح يُعرف اليوم بالرأسمالية متعددة الجنسيات.

ولتوضيح هذا الأمر، أقوم بتحليل مقارن من بين مقارنات تحليلية عديدة، حتى لا أتعرض للانتقاد بوصفى اقتصاديًا اختزاليًا نتيجة لما أتبناه من تحليل. فليس صدفة أن تكافئ إسبانيا نفسها بعد (٢٥ عامًا) من اكتشاف مناجم الفضة فى بوتوسى" Potosi ، فى بيرو، ومناجم "زاكايتكو" Zacateco فى المكسيك عام (١٥٤٦)، حيث وصل إليها ما يُقدّر بـ ١٨٠٠ طن من الفضة فى الفترة ما بين عام (١٥٠٣ و١٦٦٠)[٣٨]. كان الفضل فى هذا يرجع إلى أول حمولات السُفن من هذا المعدن النفيس. وهذه كانت مكافأة إسبانيا لنفسها بحملات الإمبراطورية العديدة: حملات "الآرمادا" Armada" الكبرى التى هزمت فيها الأتراك عام (١٥٧١) فى "ليبانتو" Lepanto. ترتب على تلك الحملات أن أصبح البحر المتوسط فى مركز السيادة، كمفصل يربط بين مركز النظام القديم فى المرحلة السابقة، ومع ذلك، انتهى دوره كطريق يؤدى إلى المركز فى اتجاه الطرف غرب المتوسط. فالأطلنطى فى ذلك الوقت كان يعمل على تأسيس وضعه ليصبح مركز النظام العالمى الجديد[٣٩].

ويكتب "وولرشتاين" Wallerstein قائلاً: "إنّ معدن الـ "Bullion"، السبيكة الذهبية التى ترغبها أوروبا بصورة بالغة، بل أيضًا للتجارة مع آسيا كان سلعة ضرورية للتوسع فى الاقتصاد الأوروبى[٤٠]. ومن بين عديد من الرسائل غير المنشورة

فى أرشيف الهند العام، التى قرأتها عن إشبيلية النص التالى لـ "دومنجو دو سانتو توماس" Doming de Santo Tomas:

. . . "عندما أردنا إهلاك هذه الأرض التى تحولت إلى جهنم[٤١]، كنا نكتشف كل عام حجم جريمتنا التى راح ضحيتها أعداد كبيرة من البشر، من أجل الشراهة الإسبانية، ومن أجل الذهب" هذا الإله الذى عبدوه[٤٢]. كان هذا الإله هو منجم فضة أطلق عليه اسم "بوتوسى" Potosi[٤٣] ، والباقى معروف. والغريب أنّ "الفلاندرز" Flanders التى كانت مُستعْمرة إسبانية، هى التى حلّت محل إسبانيا لتصبح الدولة المهيمنة فى مركز النظام العالمى الجديد. استطاعت الفلاندرز (هولندا حاليًا) أن تحرِّر نفسها من الاستعمار الإسبانى (عام ١٦١٠)، وبعد أكثر من قرن من البهاء والروعة، تخلّت إشبيلية عن مكانها لأمستردام، بعد أن كانت أول ميناء عصرى مع "الأمبيريز" Amberes. وأمستردام[٤٤] هى المدينة التى كتب فيها "ديكارت" De Carte "مقال فى المنهج" فى عام (١٦٤٦) Discours de la Methode، والتى عاش فيها سبينوزا[٤٥]. وهكذا باتت أمستردام الميناء الجديد المتحكم فى القوة البحرية والصيد، والحِرَفْ، وقد تدفقت عليها الصادرات الزراعية والخيرات العظيمة من كافة فروع الإنتاج. هذه هى أمستردام التى هى ذاتها قد أشهرت إفلاس "البندقية" Venice[٤٦]. وبعد أكثر من قرن أصبحت الحداثة واضحة للعيان بالفعل فى سمات مينائها. كانت تلك السمات تتمثل فى الممرات المائية التى تصل إلى منازل الطبقة البرجوازية كطرق تجارية. أما طوابق تلك المنازل البرجوازية، الرابعة والخامسة، استخدمت كمخازن تحمل السفن المخزون فيها بالرافعات مباشرة، فضلاً عن آلاف التفاصيل الأخرى التى ميّزت أمستردام بوصفها العاصمة الرأسمالية الكبرى[٤٧]. وإلى هنا نأتى إلى إنجلترا التى تبدأ منذ عام (١٦٨٩) فى تحدى هولندا، لتنتهى بفرض هيمنتها. ولكنها تتقاسم الهيمنة مع فرنسا حتى عام (١٧٦٣ على الأقل)[٤٨].

وكان أول هيكل أساسى قد تشكل للحداثة من الهنود الأمريكيين فى ما بين عامى (١٤٩٢-١٥٠٠) عندما تم استعمار (٥٠,٠٠٠ كيلو متر مربع) فى الكاريبى، والأراضى الزراعية الممتدة من فنزويلا حتى بنما[٤٩]. وفى عام ١٥٤٥ قفزت هذه المساحة

إلى(٣٠٠,٠٠٠ ك م) يسكنها حوالى (٣ مليون هندى أمريكى) تحت الاحتلال. فقد احتلت إسبانيا واستعمرت أكثر من (٢ مليون ك م) تقريبًا فى عام (١٥٥٠) وهى مساحة تزيد عن مساحة أوروبا مركز النظام العالمى، وأكثر من ٢٥ مليون نسمة من أهالى البلاد الأصليين(٥٠). اندمج كثيرون من أولئك الأهالى فى نظام عمل بأوروبا "المركز" وهو النظام المنتج للقيمة (بالمعنى الماركسى الدقيق). ومع بداية عام (١٥٢٠) تم زرع العبيد الذين استجلبوهم من الأقاليم الأفريقية، والبرازيل، وكوبا، والولايات المتحدة (وقد بلغ عددهم ١٤ مليونًا حتى آخر مراحل العبودية فى القرن التاسع عشر). هذه المساحة الزمنية وبهذا العدد من السكان حققت لأوروبا وهى المركز العالمى، تميّزًا حاسمًا بالمقارنة بالعالم الإسلامى والهندى والصينى. لهذا اعتادت أطراف المركز فى القرن السادس عشر، المتمثلة فى أوروبا الشرقية وأمريكا الإسبانية، استخدام عمالة العبيد وجامعى المحاصيل من الهنود الأمريكيين بالقهر. أما العمالة فى قلب المركز العالمى فكانت عمالة حرة بصورة متزايدة(٥١).

ولأن هذا البحث الفلسفى يستهدف الإشارة إلى مولد النظام العالمى، وتكويناته الطرفيّة التى(٥٢) ولدت معه، فقد اعتمد فى نهاية الأمر على طبيعة التكوينات المتراكمة قبل الرأسمالية، وصور العدوان الخارجى. تلك التكوينات التى باتت فى نهاية القرن(٥٣) العشرين هى تكوينات أمريكا اللاتينية الطرفية(٥٤)، والبانتو الأفريقية، والعالم الإسلامى، وجنوب شرقى آسيا(٥٥)، والصين التى يجب أن نضيف إليها أوروبا الشرقية قبل سقوط الاشتراكية.

الحداثة كإدارة لمركز الكرة الأرضية، وأزمتها المعاصرة

وها نحن قد وصلنا إلى قضية هذا البحث الرئيسية. أى أنّ الحداثة كانت ثمرة إدارة مركزية لنظام العالم الأول. وعلينا أن نتناول انعكاس هذا الوضع ودلالته الضمنية.

هنالك على الأقل نوعان من الحداثة: الأولى حداثة أمريكية إسبانية إنسانية هى حداثة عصر النهضة. تلك الحداثة التى ظلت مرتبطة بنظام التداخل الإقليمى القديم

(البحر المتوسط، والإسلامى، والمسيحى)[٥٦]. أما إدارة النظام العالمى الجديد، فسوف نتصوره خارج النموذج المحتذى لنظام التداخل الإقليمى العالمى القديم. كانت إسبانيا فى ذلك النظام هى الحاكمة كمركز مهيمن هيمنة كاملة دينيًا وثقافيًا، من خلال عمليات التبشير بالإنجيلية والبروتستانتية. وقد قاسى الهنود الأمريكيون من تلك العمليات التبشيرية بالإضافة إلى قسوة الاحتلال العسكرى، والتنظيم السياسى البيروقراطى، ونزع الملكية، والوجود الديموجرافى مع مئات الآلاف من الإسبان والبرتغاليين الذين عاشوا مع الهنود الأمريكيين إلى الأبد. وزيادة على ذلك ما حدث من تحوّل بيئىّ نتيجة تغيير مناطق الحياة البيئية التى تنمو فيها وتعيش (أنواع النباتات والحيوانات المختلفة) Fauna and Flora. كان كل ما سبق مكوّن مشروع شارل الخامس الذى فشل فى تحقيقه، كما ذكر "وولر شتاين[٥٧]".

أما الحداثة الثانية: فهى حداثة أوروبا الإنجليزية الألمانية التى بدأت مع أمستردام فى الأراضى الواطئة، والتى تكررت لحداثة وحيدة، كما فسّرها كلٌ من "سومبارت" Sombart ، و"فبر" Weber ، و"هابرماس" Habermass . هذان النوعان من الحداثة، فسّرا ما جاء بعدهما، وكان الاعتقاد فيهما اعتقادًا واهمًا مختزلاً، حجب معنى الحداثة وأزمتها المعاصرة. ولكى تتمكن الحداثة الثانية من إدارة النظام العالمى الممتد، إذا بها تنفتح فجأة على هولندا[٥٨]، ذلك البلد الصغير الذى كان مستعمرة إسبانية فاحتلت مكانها كمركز للنظام العالمى. عملت هولندا على استكمال وزيادة فعاليتها بأسلوب التبسيط. وكان لابد لتفعيل هذه الفكرة المجردة أن ينتج عنها كثير من المتغيرات المنحازة لنظرية الكم أكثر من نظرية الكيف غير المثمرة. حدثت مُتغيرات ثقافية، أخلاقية، أنثروبولوجية، سياسية ودينية ذات أبعاد قيمية[٥٩] متعددة حتى بالنسبة لمن عاشوا فى القرن السادس عشر من الأوروبيين. كانت تلك هى أفكار النظام العالمى المجرّدة بما أصبح له من إدارة واقعية أو تكنولوجية ممكنة[٦٠]. وقد استطاع هذا التبسيط أن يحتوى شمولية الحياة فى علاقتها بطبيعة المذهب الذاتى نفسه (وهو وضع تكنولوجى وأيكولوجى جديد لم يستمر كما كان من قبل وضعًا غائيًا" Teleological، أى فهمًا جديدًا للمذهب الذاتى). استطاع التبسيط[٦١] أيضًا أن يحتوى الجماعة ليتأسس وضعٌ اقتصادى جديد (عملىّ إنتاجىّ) هو "الرأسمالية".

كانت حداثة عصر النهضة الإسبانية أول حداثة إنسانية تثمر انعكاساً نظرياً وفلسفياً على أعلى درجة من الأهمية. لكن الفلسفة المعاصرة (فلسفة الحداثة الثانية) لم تلحظ تلك الأهمية. كان فكر القرن السادس عشر النظرى الفلسفى وثيق الصلة بالمعاصرة، لأنه كان أول نتاج وتعبير عن الخبرة الأصيلة خلال فترة دستور نظام العالم الأول. وبدون التعرض للمصادر الفلسفية المتاحة وقتها ، وهى الفلسفات الأكاديمية الإسلامية والمسيحية، يمكن القول إن القضية المركزية الأخلاقية الفلسفية تتمثل فى السؤال التالي: "أى حق للأوروبيين أن يحتلوا ويسيطروا ويقوموا بإدارة الثقافات المكتشفة حديثًا والمهزومة عسكريًا، لتصبح مستعمرات للأوروبيين؟!". لكنّ ضمير الحداثة الثانية لم يدخل فى صراع مع هذه القضية منذ القرن السابع عشر. ومنذ ذلك الوقت، أجابت أمستردام، ولندن، وباريس على هذا التساؤل حتى القرن الثامن عشر وما بعده. الإجابة أنّ الحداثة الأوروبية هي التفوق الأيديولوجى الذى سيؤسس شرعية النظام العالمى فى سيطرته دون تزييف، ولن تناقش هذه الحداثة بعد ذلك الفلسفة الليبرالية من بين حركات أخرى حتى نهاية القرن العشرين.

هذه المسألة الأخلاقية تناولها بحث آخر[٦٢] لستها فيه. لكنى سأتناول هذه القضية بصورة عامة. أتناول الآن ما وضحه "بارتولوجى ديلا كاساس" Barotolome de la Casas فى عديد من أبحاثه مستخدماً مراجع استثنائية توصل بدقة ومنطق ما ذهب إليه من أدلة تثبت أن دستور النظام العالمى، مثل التوسع الأوروبى فى أمريكا الهندية الـ (Amerindia)، مع توقع التوسع فى أفريقيا وآسيا، كان توسعًا ظالمًا لا حقّ لهم فيه. توسع يمثل عنفًا بغيضًا ليست له أية شرعية أخلاقية.

كان أسلوب الإسبانيين الشائع ، بينما يزعمون أنهم مسيحيون، عندما يصلون إلى تلك الأراضى للتوسع هو اجتثاث أممها الضعيفة وطرد أصحاب البلاد من أراضيهم. كان أسلوبهم القاسى الظالم هو الحروب الدموية. وبعد أن قتلوا كل حكام البلاد، والشباب، وأزهقوا تلك الأرواح (كانوا يتركون النساء والأطفال ليخضعوا لأشقى وأمرّ خدمة قاساها الإنسان أو الحيوان). يبررون وحشيتهم، بأن

هدفهم النهائى هو الحصول على الذهب، لينعموا بالثراء فى أقصر وقت ممكن(*). أراد الإسبان أن يرتقوا بأطماعهم إلى طبقة أعلى من طبقتهم تتناسب مع ما يعتقدون أنهم يستحقونه. ولذلك علينا أن نفهم أنّ شراهتهم وطموحهم الشيطانى يمثل أكبر شراهة شهدها العالم وهى أساس شرورهم[٦٣]. أما من ظل على قيد الحياة من الرجال، فقد باتوا عبيداً للإسبان.

ولم تضع الفلسفة فيما بعد صياغة لهذه الإشكالية التى برزت بشكل لا مناص منه مع الأساس الذى قام عليه النظام العالمى. وظلت قضية أخلاقيات التحرر، قضية جوهرية.

تأسس النظام العالمى فى أشبيلية فى القرن السادس عشر. وكانت المسائل الفلسفية خارج نطاق النموذج الفلسفى المحتذى القديم. ذلك النموذج لم يصل إلى تطبيق السيطرة العملية، ولم يصل أيضاً إلى صيغة النموذج المثالى الجديد. ومع ذلك فلا ينبغى الخلط بين معنى النموذج المثالى الجديد وأصل الحداثة. فالحداثة بدأت فى (القرن الخامس عشر ، عام ١٤٩٢)، قبل أكثر من قرن كان فيه النموذج المثالى يناسب الخبرة الجديدة ذاتها. ولصياغة ذلك النموذج استخدمت له مصطلحات "كون" Khun الفنية. أما النموذج المثالى العصرى فقد ظهر فى النصف الأول من القرن السابع عشر[٦٤]. ارتبط ذلك النموذج المحتذى بالحاجة الملحة للواقع التكنولوجى، أو بتوسيع نطاق العمل الحكومى الإدارى فى نظام عالمىّ متوسع هائل. كان أيضاً تعبيراً عن ضرورة عملية تبسيط الحياة من خلال ترشيد دنيا الحياة، والنظم الاقتصادية الفرعية، والسياسية، والثقافية والدينية إلخ،[٦٥] كما فسَّرها كل من "فيرنر سومبارت" Werner Sombart[٦٦] و"إيرنست ترويلتش" Ernest Troeltsch[٦٧]، و"ماكس فبر" Max Weber . اعتبُر هذا التبسيط أثراً وليس سبباً. وربما كان تبسيط معنى العقلانية من قبَل إدارة النظام العالمى أكثر عمقاً وسلبية من تفسير "هابرماس"، أو تصور ما بعد الحداثيين[٦٨].

(*) لاحظ أيها القارئ الكريم أن ما حدث فى القرن السابع عشر من وحشية الاستعمار الأوروبى فى ظل مركزية الحداثة الأوروبية، هو تماماً ما يحدث اليوم فى القرن الحادى والعشرين من وحشية ما بعد الحداثة المركزية" الأمريكية" الأوروبية" ضد الشعب الفلسطينى والأفغانى وما بعدهما!!. ليلى الجبالى. (المترجمة).

فتبسيط مذهب "الذاتية" للوجود الإنساني في العصور الوسطى كان يعنى: التسليم الجدلي بصحة الـ (الأوحد) كَذَات[٦٩]. كتب "ديكارت" عن هذا "الواحد" "أنه الروح التي أكون بها أنا كما أنا. روح تتميز عن الجسد كلية. روح أسهل في التعرف عليها من الجسد. فالجسدُ ليس إلا آلة غريبة تمامًا عن الروح"[٧٠]. أما "كانط" Kant فكتب يقول: "علينا أن ننظر إلى الروح الإنسانية بوصفها مرتبطة في حياتنا بعالَمَيْن في الوقت نفسه. هذه الروح تكوّن مع الجسد وحدة شخصية في هذين العالمَيْن. إنها تشعر بالعالم المادي بوصفه عضوًا في عالم الروح فقط. وتستقبل وتولّد التأثيرات الصافية للموجودات غير المادية"[٧١]. يضع "كانط" هذه الثنائية في نظرياته الأخلاقية، كمبادئ أساسية، لا ينبغي أن يكون لها أي دوافع تجريبية أو باثولوجية. وقد فُسِّرت هذه الثنائية من خلال نفي الذكاء العملي ليحل محله المنطق الذرائعي. منطق يتعامل مع الإدارة الفنيّة والتكنولوجية ، بعد أن اختفت الأخلاقيات أمام متزايد الذكاء الهندسي، كما جاء في مقال "نقد الملكة العقلية" Critique of Judgement . هذا المنطق يعني أن التقاليد المحافظة، مثل ما ذهب إليه "هايدجر" Heidegger، واصلت تبسيط الحياة المعقدة عضويًا، واستبداله بتقنية إرادة القوة. هذا التشخيص فضله "نيتشه" Nietzsche و"فوكو" Faucault ، أما جاليليو فيكتب في حماسة بريئة عن اكتشافه العظيم قائلاً: "إنّ الفلسفة تجعل كتاب عالَمَنا هذا، مفتوحًا دائمًا أمام تأملنا. ولا يمكن فهم كتاب الدنيا ما لم يتعلم المرء أولاً فهم اللغة وقراءة الحروف التي يتألف منها. لأنه مكتوب بلغة الرياضيات. هذه اللغة ثلاثية الزوايا والدوائر وأشكال أخرى هندسية بدونها يستحيل فهم كلمة واحدة منها. وبغير هذا يجد المرءُ نفسه يتجول في تيه مظلم[٧٢]".

وكتب "هايدجر" في هذا الصدد قائلاً: "يستلزم المركز الرياضي[٧٣] الذي ينبغي اتخاذه قبل الهويّات، معرفة الرياضيات معرفة فعلية تتمثل في حقائق مثل حقائق العلم البديهية. أما الهدف من فهم الكيانات فهو لاستخدامها فقط، فالإنسان لا يتعلم عن السلاح لمجرد التعلم، إنما ليستخدمه، لأن الإنسان يعرف بالفعل ما هو السلاح. فالعلم التعليمي الرياضي هو ما نعرفه مسبقًا، فالجِسْم من المُجَسَّمْ، وما يشبه الزرع من الزَّرْع، وما يشبه الحيوان من الحيوان، والشيئية من الشيء

وهكذا[٧٤]. إن "عقلانية" الحياة السياسية (أى العملية البيروقراطية) للمشروع الرأسمالى أى (الإدارة) للحياة اليومية (سواء كان وفقًا للمذهب البروتستانتى الزاهد أو البيوريتانى المتزمت)، كانت تعبر عن تأثيرات الإدارة المطابقة لإدارة أوروبا كمركز للنظام العالمى. تأسست هذه التأثيرات عبر محاولة إصلاح النظم التى أنهت شموليتها الذاتية، ومن بينها أيضًا نفى الجسد فى المذهب الذاتى، مع تجنب آثارها على العمل وفقًا لنظرية "ماركس"، فضلاً عن دوافعها وفقًا لتحليل "فرويد" Freud ، وكافة ما يتولد فى الذهن بأنه غير أخلاقى اقتصاديًا وسياسيًا، إنما لا بد أن يُفْهم فقط بوصفه هندسة تقنيّة، إلخ. هذا بالإضافة إلى تحجيم المنطق العملى الصريح، واستبداله بالمنطق الذرائعى، وبالفردية الذهنية التى تنفى وجود الجماعة، وهكذا. كانت الأمثلة السابقة التى أنكرها التبسيط فى مختلف الفترات الزمنية ضرورية لإدارة مركز النظام العالمى. ذلك النظام الذى وجدت أوروبا نفسها فى حاجة إليه لتتحمل مسئوليتها بصفة دائمة كمركز للنظام العالمى. وهكذا كانت الرأسمالية والليبرالية والازدواجية، نتاج إدارة ذلك الأداء بالمركزية الأوروبية كنظام عالمىّ. لقد تأسست تلك التأثيرات من خلال وسطيّة فى نظم أنهت شموليتها هى ذاتها.

وبتأثير النظام العالمى، أصبحت الرأسمالية موقعًا وسطًا بين الاستغلال والتراكم، ثم تحولّت إلى نظام مستقل يستطيع تدمير أوروبا وأطرافها الهامشية، بل أيضًا الكرة الأرضية كلها، وذلك بمنطق لا علاقة له بمكونات الذاتية. وهذا ما أشار إليه "فبر" Weber فى ملاحظة موجزة حول هذه النقطة كجزء من الظاهرة فقط وليس عن أفق النظام العالمى كله. وحقيقة الأمر أنّ التبسيط كإجراء شكلى يجعل النظام العالمى نظامًا مَرِنًا يُفرز نظمًا فرعية شكلية لها منطقها، لكنها تفتقر فيما بعد إلى مستويات من الترتيب الذاتى الداخلى من خلال حدود حداثتها التى يمكن توجيهها مرة أخرى لخدمة الإنسانية. وقد ظهرت فى هذا الوقت بالذات مقالات نقدية عن الحداثة من داخل مركز الحداثة ذاته، (ومن أطرافه الخارجية "مثلما هو الحال معى شخصيًا). واليوم يُنسب إلى المنطق السبب الذى يستحق اللوم (من نيتشه إلى هايدجر أو مع ما بعد الحداثيين) كموضوع "فهم" تحقق من خلال التحليل والتفكيك. وقد يرجع هذا اللوم إلى الماضى البعيد منذ سقراط، ونيتشه، أو حتى بارمينيدس نفسه (هايدجر).

والواقع أنّ عمليات التبسيط العصرية (ازدواجية الذات والروح بدون الجسد، والمنطق الذرائعى الغائى، وعنصرية تفوق الذات، إلخ). هذا التبسيط العصرى يشبه، إلى حد كبير، تبسيط العبودية اليونانية فى نظام التداخل الإقليمى العالمى الثالث فى ذلك الزمن. وكانت النظرة العالمية اليونانية متميِّزة بالنسبة للإنسان العصرى فى ذلك الزمن" مع مشاركته فى الفعل الإجرامى" كما كان يحدث فى الرومانسيات الألمانية[٧٥]. لهذا كان إحلال مفهوم آخر عن الحداثة محل مفهومها السابق، يعنى إعادة النظر فى كل ذلك التبسيط منذ بداية أصوله. كان تبسيطًا مُخلاً بما يحتويه من عيوب، وليس كما تصوره "هابرماس" Habermas . فمن أهم عيوبه ما اشتمل عليه مفهومه من وحدة الذات النفسية فى مذهب الذاتية، وهو المفهوم الذى ينفى وجود الجسد المادى لهذه الذاتية. وهذا ما تناوله بالمقالات النقدية عن الحداثة وأخلاقيات التحرر كل من "ماركس" و"نيتشه" و"فرويد" و"فوكو" و"ليفيناس".

لكل ما سبق، نجد أن مفهوم الحداثة يحدّد ، كما هو واضح ، الادعاء بتحقيقها (مثل ما قاله هابرماس)، أو نمط النقد الذى قد يعارضه (مثل نقد ما بعد الحداثيين). وعمومًا لم تتغلب المناظرات بين المنطقيين وما بعد الحداثيين على أفق المركزية الأوروبية، لذا فإن أزمة الحداثة تشير إلى أبعادها الداخلية فى أوروبا. وقد يبدو العالم الهامشى شاهدًا سلبيًا، لا يلمس هذه الأزمة، لأنه عالم "بربرى"، عالم "ما قبل الحداثة"، أو ببساطة هو عالم مازال فى حاجة إلى "التحضر والتحديث". وبكلمات أخرى، فإن وجهة نظر المركزية الأوروبية تعكس فيما يخص مشكلة أزمة الحداثة، أنها مشكلة أوروبية تشترك معها فيها شمال أمريكا وأيضًا اليابان حاليًا. وفى الوقت نفسه تعمل هذه الرؤية على تَقْزيم الطَرف الهامشى، وليس من السهل اختراق هذا الوهم الاختزالى وإن كنا سنحاول التدليل على إمكانية التغلب عليه.

فإذا كانت الحداثة قد بدأت منذ نهاية القرن الخامس عشر فى عصر النهضة مع عملية ما قبل الحداثة، ثم تحولت إلى الحداثة الصحيحة فى إسبانيا، حيث شكّل الهنود الأمريكيون جزءًا من تلك الحداثة فى زمن الغزو الاستعمارى، المعروف بعالم الـ (Mestizo) فى أمريكا اللاتينية، وهو العالم الوحيد القديم قدم الحداثة[٧٦]. احتوى ذلك العالم أول "بربرية" احتاجتها الحداثة لتحديد معناها. فإذا كانت تواجه أزمة مع

نهاية القرن العشرين، بعد خمسة قرون من التطور، فليس هذا شأن الزمن الذى اكتشفه "فبر" و"هابرماس" و"ويلسن ليوتارد[٧٧]"، بل شأن الوصف "الكوكبى" الذى وصفته الأزمان للحداثة.

وفى النهاية يمكن القول، إذا كنا نحن أنفسنا فى موقع داخل كوكبنا "الأرض" نستطيع أن نميّز موقعين يواجهان معادلة هذه الإشكالية على الأقل، سنتبين أولاً الموقع التطورى[٧٨] المستقر الذى يقدر مفهوم الحداثة كظاهرة أوروبية استثنائية. وهذه ظاهرة امتدت من القرن السابع عشر عبر كل الثقافات المختلفة، فأصبحت المركزية الأوروبية هى مركز النظام العالمى وتحديث الطرف الهامشى معها، وبالتالى كان لابد من إنجاز ظاهرة الحداثة. ويعتقد من يفترضون تفوق هذا المركز الأول، من المدافعين عن المنطق (مثل هابرماس، وآبل) أن تفوق هذا المركز ليس تفوقًا ظاهريًا. ويرجع الفضل" فى رأيهم" إلى آلية قضاياه الجديدة الحسّاسة التى تحتاج إلى نظرة مدققة[٧٩].

أما الموقف الثانى، فهو موقف المحافظين، مثل "نيتشه" أو "هايدجر". هؤلاء ينكرون على الحداثة صفاتها النوعية الإيجابية، ويقترحون إلغاءها عمليًا. هذا الموقف الثانى يتبناه فريق ما بعد الحداثيين، رغم أنه موقف يتناقض مع هجومهم على المنطق وما يتضمنه من اختلافات مع "ليفيناس" Levinas[٨٠]. فهم يدافعون عن أجزاء من الموقف الأول من منظور التطورية، كما[٨١] يبدى فلاسفتهم (فلاسفة ما بعد الحداثيين) إعجابهم بالفن وميديا اتصال ما بعد الحداثة.

ورغم تشديدهم نظريًا على وجود اختلاف، إلا أنهم يفكرون فى أصول هذه النظرية وليدة عقلانية إدارة المركزية الأوروبية السليمة فى النظام العالمى. ولأنهم لم يتعرضوا قبل هذه الإدارة للنقد الشديد، نراهم لم يحاولوا المساهمة بتقديم بدائل سليمة ثقافية واقتصادية وسياسية للأمم أو الشعوب الهامشية، أو للأقليات العديدة التى سيطر عليها المركز أو الطرف الهامشى.

نحن ندافع عن الموقف الثانى المتعلق بأطراف المركز. إذ يعتبر هذا الموقف أن عملية الحداثة إدارة عقلانية للنظام العالمى يمكن الاستغناء فيه عما هو

قابل للإلغاء، ومنع ممارسات السيطرة والطرد، إنه مشروع تحرير الطرف المنفى منذ بداية الحداثة. لكن المشكلة ليست مجرد استبدال المنطق الذرائعى، أو منطق مصدر قلق ما بعد الحداثيين، بل المشكلة فى كيفية الانتصار على النظام العالمى ذاته. إنه مشروع يماثل ما حدث للحداثة منذ (١٥٠٠ عام) وإلى عصرنا هذا. فقد وصلنا إلى مرحلة الإرهاق من نظام حضارى وصل إلى نهايته[٨٢]. هذا لأن الانتصار على منطق إدارة الرأسمالية (الكوكبى المثير للسخرية) بوصفها نظامًا اقتصاديًا، ونظامًا ليبراليًا (كنظام سياسىّ)، ومركزية أوروبية (كأيديولوجية)، وكنعرة شهوانية يحكم بها الجنس الأبيض (فى عنصرية)، ولتدمير الطبيعة فى (الأيكولوجيا)، ولكل الأسباب السابقة، ينبغى التحرر من نماذج القهر المتنوعة. وبهذا المعنى تحدّد أخلاقيات التحرير دورها عابرة للحداثة، لأن "ما بعد الحداثيين" مازالوا يعتقدون أن المركزية الأوروبية هى مركز النظام العالمى.

هنالك ثلاث نهايات للنظام الذى استمر خمسمائة عام تبشر بنهاية مرحلة الحضارة الحالية كما يقول "نعوم تشومسكى" Noam Chomesky . أول هذه النهايات تدمير بيئة الكرة الأرضية، فقد اتخذت هذه الحضارة منذ بداية الحداثة الطبيعة شأنًا "استغلاليًا"، يتزايد مع زيادة ربح رأس المال[٨٣] كهدف من أهدافه. ولأول مرة تصبح الطبيعة مادة مجرّدة بحتة لاستخدام الجنس البشرى. أما الاعتراف بأن الطبيعة قوة فى حدّ ذاتها فقد انتهى تمامًا[٨٤]. وطالما تشكلت الأرض كشىء للاستغلال لصالح نظرية الكَم الرأسمالى التى يمكن أن تهزم كل الحدود والتخوم، وقد ظهر تأثير رأس مال الحضارة العظيمة ، فها هى الطبيعة قد وصلت حاليًا إلى الحدّ الذى لا يمكن تجاوزه وصولاً إلى أى تقدم أخلاقىّ إنسانىّ. ومن ثمّ، نحن نرى العالم اليوم وقد وصل إلى هذه اللحظة الزمنية.

ولا شك أن النضال الشامل من أجل الطبيعة يواجه معوقات فى الطبيعة ذاتها، لأنها وصلت إلى حالة تمثل فى حدّ ذاتها أكبر عائق نحو التقدم الأخلاقى الإنسانى. لذا نراها تندفع نحو حالة من التعطل[٨٥]. وهكذا صارت معطيات الطبيعة بالنسبة للحداثة، مجرد وسيلة إنتاج بعد أن استنفدت قدرتها على مواصلة

دورها، وتحوّلت إلى طبيعة يتم استهلاكها وتدميرها. ليت هذا فحسب، بل باتت "طبيعة" تترك أنقاض تراكماتها الهندسية التى تُعرّض النسل والحياة ذاتها للتهلكة. أى أنّ الحياة فى هذه الحضارة صارت حالة مطلقة لرأس المال. وإذا دُمرت هذه الحياة، فسوف يدمر معها رأس المال. وها نحن قد وصلنا بالفعل لهذه الحالة. وهذا ما يواجهه نظام الحداثة أو الرأسمالية التى بلغت من العُمْر خمسمائة عام، مع أول حدّ مطلق من حدود النهايات الثلاث. إنه حدّ موت الحياة فى شموليتها من خلال استخدامها التكنولوجيا البيئية المضادة بدون أى تمييز وبصورة متلاحقة. حدث ذلك من خلال معيار إدارة نظام الحداثة العالمى الوحيد القائم على أساس الكم الزمنى، وزيادة معدلات الربح، وبالتالى لا تستطيع الرأسمالية الحدّ من ذاتها، فتسقط فى مستنقع آتون، أعظم خطر يهدد الإنسانية(٨٦).

أما حدّ النهاية الثانية للحداثة، فهو تدمير الإنسانية نفسها، أى تدمير العمالة البشرية، وهى وسيلة رأس المال الأساسية فى حدّ ذاته. فالشأن الإنسانى هو العامل الوحيد الذى يستطيع أن يخلق قيمة جديدة (فائض الربح وقيمته). إن الإنسان هو رأس المال الذى يهزم كل المعوّقات، ويتطلب مزيداً من الوقت للعمل. وإذا لم يستطع، يضخم إنتاجه بالتكنولوجيا فيما يقلل من أهمية العمالة البشرية لتتحول إلى فائض عن الحاجة. وفى هذه الحالة تحصل العمالة الزائدة على نقود، والنقود هى وسيلة التسوق الوحيدة، وبالتالى يتزايد حجم العمالة التى لا يوظفها رأس المال، ومعها تتزايد البطالة ونسبة المحتاجين للسلع، لكنهم غير قادرين على الحصول عليها. هؤلاء هم "العملاء" و"المستهلكون" و"المشترون"(٨٧). وما يحدث فى أطراف المركز الهامشية، يحدث فى مركز النظام نفسه. وعندئذ تكون النتيجة هى "الفَقر". والفقر هو النهاية المطلقة لرأس المال. والواقع أن ما نراه اليوم هو كيف ينمو البؤس على امتداد أُمنا الأرض. هذا هو قانون الحداثة، تراكم الثروة عند قطب، وتراكم منتهى البؤس والكرب للعمالة، وزيادة العبودية والجهل والهَمَجيَّة والانحلال الأخلاقى عند القطب الآخر(٨٨).

هذا النظام العالمى الجديد لا يستطيع التغلب على تناقض أساسى مثل ذلك التناقض، لأن أخلاقيات التحرر فلسفيًا فى أفق النظام العالمى، ومن هذا الحدّ

المزدوج، هى التى تشكل أزمة العملية الحضارية النهائية وهى: تدمير كوكب الأرض أيكولوجيًا وإفناء الغالبية العظمى من البشر بالبؤس والجوع. وإذا توقفنا عند مشروعات المدارس الفلسفية العديدة، قبل ظاهرة تعدد مفاهيم عظمة شأن الكرة الأرضية الضمنية، نجد أنها مشروعات تبدو ساذجة ومثيرة للسخرية، بل غير مسئولة وازدرائية لا تهتم بخير البشر. كانت مشروعات تشارك "فى الواقع" مركز النظام العالمى فى أفعاله وممارساته الإجرامية. كانت مشروعات أكثر سوءًا فى أطراف النظام، فى أمريكا اللاتينية، وأفريقيا ، وآسيا. فهؤلاء الفلاسفة يجلسون فى أبراجهم العاجية فى حالة أكاديمية مركزية أوروبية مُعَقَّمة. وقد تساءل "ماركوز" بالفعل، فى عام ١٩٦٨ مشيراً إلى الدول الرأسمالية بالغة الثراء قائلاً: "لماذا كنا فى حاجة إلى التفكير فى التحرر من هذا المجتمع، إذا كان قادرًا ربما حتى فى المستقبل البعيد أن يهزم الفقر بدرجة كبيرة كما لم يحدث من قبل ويبدو أنه قادر على ذلك ، أو حتى تقليص ورطة العمالة، ومدة ساعات العمل، ورفع مستوى المعيشة. كيف كنا سنحتاج إلى التفكير فى التحرر من هذا المجتمع إذا كانت أسعار جميع السلع، وثمن الخدمات المربحة، وكل ما تم من إنجازات تستلزم ابتزاز الناس الذين يعيشون بعيداً عن الترف والنعيم وبعيداً عن العواصم الكبرى. وإذا كان من الصعب على مجتمع الثراء والترف أيضًا أن يدرك ويلاحظ ما يفعله، وكيف ينشر الرعب والاستعباد بين البشر، ويقاتل حركات التحرير فى أرجاء العالم(*)".

ثم نأتى إلى حدّ الحداثة الثالث، وهو استحالة إدراج مفهوم السكان الضمنى فى مفهوم آخر. هذا المفهوم الذى ظل يتعرض للهجوم منذ بداية الحداثة التى استبعدته من أفقها وتركته معزولاً فى ركن الفقر. إنها حقًا خطة استبعاد إرادة أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية من أجل تغيير أحوالها، وهى إرادة لا تُقهر من

(*) ماركوز" هيربرت ماركوز" فيلسوف أمريكى ولد فى ألمانيا (١٨٩٨-١٩٧٩). التحق بمعهد فرانكفورت للدراسات والأبحاث الاجتماعية، انتقل بعدها إلى الولايات المتحدة واستقر بها، أصدر عديداً من الكتب من بينها: "إله الحب والحضارة" ١٩٥٥، و"الماركسية السوفيتية" ١٩٥٨، رفض الشيوعية البيروقراطية التى تنبأت بالتغيير الثورى الذى يمكن أن تقوم به النخبة المنشقة. وكتاب "الإنسان ذو البعد الواحد" عام ١٩٦٤. (المترجمة).

أجل البقاء. وهناك أيضًا الكثير مما يقال حول هذا الموضوع، وإن كنت أود هنا أن أؤكد على أنّ عولمة النظام العالمى قد وصلت إلى حدّ العجز عن تغيير الآخر الذى يقاومه، هذا لأن موقف النظام العالمى اليوم يؤكد أن موقع المقاومة يؤكد أن عملية التحرير تبدأ دون نَفْيها.

ترجمها: إدواردو مِيندِتيا Edwardo Mendieta.

الباب الأول

الفصل الثانى

العولمة والحضارة

وإعادة توطين اللغات والثقافات

والتر د. ميجنولو

Walter D. Mignolo

(أ)

ينبغي على من ينظر إلى العولمة فى لغة انتقالية موحدة، أو بالمعنى الاجتماعى التاريخى، أن يربط العولمة بالتوسع الغربى منذ (١٥٠٠ عام)، بوصفها آخر مراحل التحول الثلاث حتى عام ١٩٤٥ . تناول هذا الموضوع "إمانويل وولرشتاين" Emanuel Wallerstein فى[1] كتابه "النظام العالمى"، أو فى كتاب "نوربرت إلياس" Norbert Elias "عملية التحضر"[2]. فبينما يسمح نموذج عولمة "وولرشتاين" بإعادة قراءة الحداثة، كنظام اقتصادى عالمى (انظر دوسيل)، نرى فى بحث "إلياس" قصة نمو الوعى فى الضمير الأوروبى البازغ ، ورسالته التبشيرية بالمسيحية لينقل الحضارة إلى العالم.

هذا الرأى هو الوصف الذاتى للمثقفين الأوروبيين عن فكرة التحضر كأساس لرسالة التحضر الاستعمارية، وركيزة بنية التنوير الأوروبية. ومن أجل أخلاقيات التحرر ظلت هذه المسألة قضية جوهرية. كانت حقًا حركة مركزية عِرقية شديدة التناقض، لأنها تفترض أنّ أوروبا منذ (١٥٠٠ عام) عليها واجب تحويل هذا العالم إلى عالم مستنير ومتحضر. افترضت أوروبا هذا، بينما كانت الحضارات الأخرى موجودة منذ قرون، مثل (الحضارة الصينية، والهندية، والإسلامية، والإنكان" (*)Incan،

(*) الـ Incan: شعب وصل إلى وادى جوزو عام (١٢٠٠). شن سلسلة من الغزوات منذ بداية القرن الخامس عشر فامتد نفوذهم إلى معظم الدول الحديثة الآن فى (إكوادور، وبيرو، ومناطق شاسعة من بوليفيا، وأجزاء من الأرجنتين وشيلى). اعتمدت إمبراطوريتهم على المركزية البيروقراطية ، وكانت عاصمتهم (Cuzoco). أضعفتهم الحروب الأهلية. وفى بداية الثلاثينيات من القرن السادس عشر، هزمهم الإسبان. وما زال المنحدرون من أصل الحضارة "الإنكيتية" يشكلون حوالى نصف تعداد شعب بيرو. (المترجمة).

والأزتك" Aztec(*)، والمايان" Mayan(**))، قبل ذلك الافتراض الذى جعل "البربرية" الصاعدة تعتبر نفسها مركزًا جديدًا للعالم، كما فعلت أوروبا باسم المسيحية الأوروبية[٣] "البربرية مصطلح استخدم مقابل الحضارة" . ومع بداية التوسع الأوروبى على امتداد الكرة الأرضية، أخذ مفهوم "الحضارة" ينتشر عالميًا. استطاع هذا التوسع أن يقضى على التنظيمات الاجتماعية القائمة بالفعل بمفاهيمها بالغة التقدم (مثل الصين، والعالم الإسلامى، والإنكا، والمكسيك). وهكذا باتت الحضارة علامة مسجلة على أوروبا المسيحية وذراعها الذى تقيس به غيرها من المجتمعات. وأصبحت المقارنة بينها وبين غيرها على أساس مجموعة من المفاهيم المفروضة إجباريًا من ناحية، ومن خلال تبرير غرس وتكريس الحضارة الأوروبية فى بقية أنحاء العالم من ناحية أخرى. زعمت أوروبا أنّ هذه المجتمعات التى تتمتع بمستوى حضارى رفيع قبل الحضارة الأوروبية تفتقر إلى بعض الخصائص الحضارية، أو أن لديها من هذه الخصائص أكثر مما ينبغى!!. ولأننا لا نريد أن نبتعد عن الموضوع، نود أن نصف فكرة أوروبا عن حضارتها، مثل فكرتها عن تلك المجتمعات سالفة الذكر ، والتى تناولها "إلياس" فى كتابه (عملية التحضر الأوروبية). وعندما أصدر "ج" نيدهام" J. Needham و"إل وانج" L. Wang، مجلدهما الضخم (العلم والحضارة فى الصين)، كان مفهومًا مزدوجًا ينتمى إلى أوروبا، وكأن هذا المفهوم كنز تستمتع به كل شعوب العالم. ومن ناحية أخرى، كانت الحضارة مفهومًا تناول الثقافات والمجتمعات الأخرى بوصفها موضوعًا قام بدراسته من لم يخترعوا فكرة "بعثة التحضر"، بل أضافوا إليه نظامًا أطلقوا عليه اسم "دراسات الحضارة"، ومن ثمّ أصبح للحضارة حدّان: الأول

(*) الـ Aztec: حضارة شعب ساد المكسيك قبل الغزو الإسبانى فى القرن السادس عشر بعد أن وصل إلى الوادى الأوسط من المكسيك على أثر انهيار حضارة الـ (Tollec) فى القرن الثانى عشر. حكموا تلك المناطق بفرض الجزية على إقليم مساحته تشمل معظم الأجزاء الوسطى والجنوبية من المكسيك الحالية، واشتهروا بالثراء والحضارة والإبداع الفنى المتصل والدقيق. (المترجمة).

(**) الـ Mayan: حضارة شعب عاش فى منطقة جنوب المكسيك وجواتيمالا فى أمريكا اللاتينية منذ الألفية الثانية، حيث وصلت ذروتها فى الفترة من عام (٣٠٠-٩٠٠م). (المترجمة).

تبرير أيديولوجى للتوسع الاقتصادى الأوروبى، وتكريس مجال الدراسة على أساس أن أوروبا هى المركز العالمى المُعلن ، وحضارات العالم الأخرى فى مركز الحضارات السابقة. وفيما يلى سوف نكتشف أولاً الجريمة المشتركة بين مفهوم اللغات والآداب، وحدود الإنسانيات وثقافات العِلْم على مدى السنوات الخمسمائة الماضية، وهى الحقبة التى نحددها بحقبة الحداثة وأيضًا بالعولمة. وقد تم وضع شرعية لهذه الجريمة المشتركة فى دستور النظام الغربى العالمى وتوسعه فى هذه العملية (انظر داسيل فى هذا الكتاب). وبعد استقلال أمريكا اللاتينية عن إسبانيا والبرتغال، نشأت ظروف جديدة تشكل مِفْصلاً يربط بين قسمين متباينين فى عملية بناء الأمة وهما (الحضارة والبربرية). المصدر: كتاب Civilization and Barbarism -1845 :Facund تأليف "دومنجو فاوستينو سارميانتو" Domingo Faustino Sarmianto ، وهو مثقف أرجنتينى، ثم أصبح رئيسًا للجمهورية فى الفترة من (١٨٧٢-١٨٧٨). وقد أصبح كتاب (سارميانتو) نصًا معتمداً فيما يخص الثقافة الأمريكية اللاتينية. كان نصُّه يبرّر أيضًا الوجود الاستعمارى الداخلى. وثانيًا، سأحاول بذل جهدى لتحديد الفترات الزمنية التى بدأ فيها زَهْو وازدهار "بعثات التحضر" والمشتركين فى نظرية "لحضارة مقابل البربرية" والعالم الأول مقابل العالم الثالث، والدول المتقدمة مقابل الدول المتخلفة. وفى مقابل هذه التعريفات المتضادة، نشأ التفكير الذاتى، وتنظير ما أطلق عليه "البرابرة" و"الدول المتخلفة" و"النساء" و"الملونين". وسوف أنهى دراستى هذه باكتشاف الدلالة حول ما سبق أن صدر فى هذا الصّدد ما أعنى كتابَىْ الأنثروبولوجى الأرجنتينى (دارسى ريبيرو" Darcy Ribiero)، الصادرين عام (١٩٦٨ و ١٩٦٩) وهما "Oprocesso Civilization 1968" و"Las Americas y la Civilization" الصادر عام ١٩٦٩ . وأقترح أيضًا أن يحل هذان الكتابان محل مفهوم "إلياس" فى كتابه (عملية التحضر)، وكتاب "سارمانتو" فى كتاب (استعمار بعثة التحضر الداخلى)، لكشف التواطؤ بين البنية النظامية والقوى الاستعمارية التى نراها أساسًا فى كتاب "دارسى" ، ذلك لأننا نجد أنّ مفهوم "إلياس" يتحدد فى وصف الاختلافات فى استخدام كلمة الحضارة بمعنى الفخار القومى فى إنجلترا وفرنسا. ويُعبر

فى ألمانيا عن المعنى نفسه ، ولكن بكلمة ثقافة أو إنتاج. فالحضارة يمكن انتشارها فى العالم كله. لكن الثقافة ليست كذلك، لأن التفرقة فى معناها بالنسبة للمثقفين، تفرقة درامية فى العالم الاستعمارى، مثل مفهوم المثقف الأرجنتينى (سارمانتو) الذى تصوّر أن الثقافة المحلية لابد أن تتقدم مع نمو الحضارة الأوروبية واتساعها.

كان التمييز بين الحضارة بوصفها "عملية" والثقافة "كإنتاج"، قد ساهم فى خلق استعمار باطنىّ مستتر فى المناطق المُستعمَرة. تمثل هذا الاستعمار فى الحرب التى شنها المثقفون المحليون فى المستعمرات على ثقافة بلادهم أنفسهم، أى (ثقافة البرابرة)!، لصالح الحضارة الأوروبية. وقد أسهم إعادة التوطين الجارى لـ (اللغات والثقافات فى المرحلة الأخيرة من العولمة، فى إعادة تزيين وتوضيح التمييز الذى ظل فاعلاً على مدى قرون إلى الحدّ الذى وجد تأييداً من مثقفى العالم الطرفى الذين هم أنفسهم يعيشون تحت الاستعمار فيما كان يُسمى "بتقرير الذات".

وسوف نرى فى نهاية هذا البحث، كيف حدّد (دارسى ربييرو) مرحلة اللامركزية فى تطبيق النظرية وتكريسها فى التاريخ الوطنى[٤]. كما أثار كتاب "صمويل هانتنجتون" Huntington (صراع الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمى)[٥]، جدلاً فى سياق الجدل حول العولمة من منظور مختلف حول اللغات والثقافات والعولمة.

(II)

تطابقت الحدود الجغرافية مع الحدود الإنسانية، قبل عقود قليلة من ظهور القارة المجهولة والشعوب التى تسكنها (من منظور المراقبين الأوروبيين). افترض هؤلاء الأوروبيون أنّ مَنْ يعيش فى تلك المناطق، فيما وراء الحدود الجغرافية المعروفة وقتذاك، كائنات لها رأسان وثلاثة أرجل أو ما شابه ذلك. كانت الحدود الجغرافية والحدود الإنسانية متطابقة، لكنها بدأت تتحول راديكاليًا خلال عقدين أو ثلاثة. ولأن

تلك الكائنات كانت تعيش فى أطراف العالم المجهول، فقد حلّ محلها فى العالم الجديد المتوحشون أو أكلة لحوم البشر الـ (Canibals). بعد ذلك تم تحديد مواقع الحدود الجغرافية والإنسانية مع نقل المعرفة التى تولدت من تفاعل الثقافات بين الشعوب وتلاقيها . لكن الشعوب حتى ذلك الوقت لم تتعرف بعد على بعضها البعض، وإن تنامت المعرفة بتوسع الأرض خلف الحدود المعروفة. وهكذا عاش أكلة اللحوم والمتوحشون فى مناطق بدأت تُعرف باسم العالم الجديد.

ومع نهاية القرن التاسع عشر تحولت الحدود الجغرافية إلى حدود مُرتبة زمنيًا وفقًا للأحداث، أخذ بعدها التحوّل فى باكورة الحقبة الحديثة يُفرِّق بين الحدود الجغرافية والحدود الإنسانية. فبعد أن عاش "المتوحشون وأكلة لحوم البشر" فى الفراغ تحوّلوا إلى بدائيين وشرقيين اتصفوا بالغرابة فى نهاية القرن التاسع عشر. وبينما شهد القرن السادس عشر جدلاً ساخنًا حول الحدود الإنسانية، دار جدل عشية القرن التاسع عشر بين ثلاث شخصيات رئيسية هم "لاس كاساس" Las Casas و"سيبولفيدا" Sepulveda و"فيكتوريا" Victoria ، حول: إلى أى مدى انتقل أولئك البدائيون إلى المرحلة الإنسانية المتحضرة؟ ولعل الفضل فى ذلك الجدل يرجع إلى "لافيتو" Lafitau وهو علاّمة بين أبرز المفكرين، فى كتابه "عادات المتوحشين الأمريكيين بالمقارنة بعادات الأزمنة الأولى" الصادر عام ١٧٢٤ . فقد تغيّر تعبير المتوحشين وأكلة لحوم البشر إلى البدائيين الشرقيين فى كتابه هذا، ووصفهم فى ترتيب زمنى مقابل المساحة الجغرافية. والواقع أنّ صياغة "هيجل" فيما يتعلق بترتيب اللغات والشعوب والثقافات(٦) زمانيًا وليس مكانيًا كانت أفضل صياغة مُتسقة، كما شملها كتابه "فلسفة التاريخ" الصادر فى عام ١٨٢٢ . وعلى مدى الأعوام الخمسين الماضية (من القرن العشرين)، لم يعارض المثقفون هذه الصياغة لأنهم كانوا منخرطين فى حركات التحرر من الاستعمار. لكن فلسفة "هيجل" للتاريخ لم تَعُدْ اليوم مرجعًا عامًا فى كتابات مثقفى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية كما كانت من قبل. فقد استبعد هؤلاء المثقفون ترتيب الاختلافات الثقافية فى إطارها الزمنى كما وصفها "هيجل"، واعتنقوا فكرة أنّ نقطة الوصول إلى هذه الاختلافات هى الحضارة الأوروبية عمومًا، وغرب أوروبا على وجه الخصوص. كما أسهمت مرحلة العولمة الراهنة

بمعطيات الشركات متعددة الجنسيات فى إرجاع التواريخ الزمنية المتعددة إلى مساحات الأرض والموقع. هذه هى المرحلة الراهنة من العولمة التى تؤكد تركيزها على السوق، وتشدّد على نفى التزامن والمعاصرة اللذين كانا مبدأ العولمة السابقة تحت راية المسيحية، أى مرحلة الإمبراطورية الإسبانية، وبعثات التحضر، والإمبراطورية البريطانية، والاستعمار الفرنسى. أما اليوم فقد حلّت مرحلة إمبريالية الولايات المتحدة، لتصبح الهدف الجديد بعد التطور والتحديث، بديلاً عن صيغة الاستعمار السابق.

ومن ثمّ، ينبغى على مشروع عدم الاعتراف بنفى المعاصرة والرغبة فى التحرر من الاستعمار الثقافى أن يجد اليوم ترجمة جديدة للهمجية وأكلة لحوم البشر، والبدائية، أى مصطلحات الماضى، وينفى معناها المتخلف، ويعيد نفيها من جديد. ومهما كان الأمر، فالبرابرة وأكلة لحوم البشر هم الشعوب التى أجبرها الاستعمار وبعثات التحضر على التحول إلى المسيحية. شعوب بدائية Primitive كان عليها أن "تتحضر"، وكانت شرقية Oriental، عليها أن تكون غربية. أليس هذا هو ما يحدث اليوم لشعوب هذا العصر المتخلفة؟! إنّ ما يحدث اليوم فى زماننا هذا هو نفسه ما حدث فى الماضى. أى إن على هذه الشعوب أن تستبدل تخلفها "بالحداثة" أو "المعاصرة والتقدم. . . " أى، بدلاً من البعثات والإرساليات المسيحية الإسبانية والبرتغالية، (وبعثات التّحضُّر) الفرنسية والإنجليزية، أصبحت هذه الشعوب هدفًا لصيغة الإمبريالية الأمريكية الجديدة، وهى النص البديل لصيغة الاستعمار السابق. ومع ذلك، لم تختف الأفكار والانحيازات القديمة، فمازالت متنكرة فى مفردات جديدة. فالتوسع الغربى هو الذى سَنَّ قانون المراحل الثلاث السابقة على العولمة قبل أن يسنّ قانون السوق الكونى متعدّد الجنسيات. وهذا لا نراه فى خط "هيجل" الزمنى، بل نراه فى ذاكرتنا ، فى التعايش الفراغى، وفى التناقضات التى نشأت عبر الزمان. ومن التناقضات حقًا، ما خلقته مرحلة العولمة الأخيرة (مرحلة الشركات متعددة الجنسيات، والعولمة التكنولوجية) من شروط مكانيّة للتفكير – وليس شروطًا تزامنية – تضع المكانية الفراغية فى المقدمة. صحيح أن الشعوب لا تعيش فى الماضى، كما اقترح نموذج التاريخ العام الهيجلى، لكنها تعيش حاضرًا متمثلاً فى دوائر زمنية

متنوعة وإيقاعات توقيتية. وبالتالى، تعمل العولة الاقتصادية على تسهيل المهمة الثقافية بإنكار (نفى التزامن) واستبدال صورة بعثات التحضر بصورة ذهنية لعملية التَحضُّر بوصفها عملية شاركت فيها الإنسانية كلها.

إن أفكار الآداب، والثقافات، ودراسات العِلْم، والحضارة، كونتها الروابط بين اللغات والحدود الإنسانية فى الحداثة الأوروبية. أما حقبة العولة الحالية فتشهد حداثة تمثل تحولاً راديكاليًا فى الربط الخاص بين اللغات الإنجليزية، والفرنسية، والألمانية، والإيطالية وآدابها وتراثها، باللغات اليونانية واللاتينية، والثقافات المتخصصة فى دراسة العلوم، وهى أساسًا الإنجليزية، والفرنسية، والألمانية. أما اللغة الإيطالية فتظل هى أساس دراسات عصر النهضة، لأنها تحافظ على قوة تأثيرها من خلال علاقتها الوثيقة باللاتينية. وقد أشار "وولرشتاين" إلى أن دراسات العلوم بدأت فى الأصل فى خمس دول هى فرنسا، وبريطانيا، وألمانيا، وإيطاليا، والولايات المتحدة، وأن نسبة طلاب العلم والعلماء فى هذه الدول بلغت (٩٥٪) فى الفترة من عام (١٨٥٠ إلى ١٩١٤)، بل ربما إلى عام ١٩٤٥ . وهناك إلمام بسيط بهذه الدراسات العلمية فى دول أخرى. لكن هذه الدراسات والأبحاث العلمية لا تخرج من هذه الدول الخمس فقط، بل إن معظم الدرجات العلمية التى يحصل عليها طلاب العلم من الدول الأخرى لا بد أن تكون أبحاثًا تتعلق ببلادهم. إنها عملية برجماتية وضغط اجتماعىّ جزئىّ، وعملية أيديولوجية أيضًا. هذه إذن هى الدول المهمة، وما يهمنا هنا، وما يجب أن ندرسه أن نتعلم كيف يعمل هذا العالم، أو كيف يسيّرونه[٧]. وبعبارة أخرى، فاللغات ودراسة العلوم والمعرفة فى مختلف الدول تتحقق من خلال بعثات التحضر. نلاحظ أيضًا أنّ إسبانيا والبرتغال لم يصبحا جزءًا من لغات وعلوم العالم الأوروبى المعاصر.

دعونا نركز على هذه المسألة حتى نكتشف مرة أخرى الاختلافات الإنسانية فى المكان عنها فى الزمان. سأقدم الآن اثنين من اللاعبين الجُدد فى هذه اللعبة. لعبة اللغات والتعلم، والروابط بين الحدود الإنسانية والخرائط اللغوية من جهة، وعمليات التحضر من جهة أخرى. كان الإثم المشترك بين اللغات والحدود الإنسانية واضحًا

منذ بدء التوسع الغربى فى حقبة الحداثة المبكرة(٨). فإذا نظرنا بدقة فى مجموعة الأرشيف التاريخى، سنجد تماثلاً فى نماذج اللغات التى كانت أساسًا لتشريع سياسات بعينها. فاللغة هى التى حدّدت جماعة ما وتميّزها عن الجماعات الأخرى. كما أن ممالأة شرور اللغة، وكتابة الألفبائية، والحدود الإنسانية، لم تكن جديدة فى عصر النهضة وحقبة الحداثة المبكرة. أما الجديد فكان حجم ومدى استمراريتها الممتدة فيما تفعله عالميًا من جُرْم متصل.

ثانيًا: إن غالبية سكان الكرة الأرضية، باستثناء البلاد الأوروبية، تعيش فى مناطق جيوثقافية تتحدث كل منها أكثر من عشر لغات. وعلى الرغم مما يستلزمه هذا الوضع من عملية تصحيحية، فالحقيقة تبقى فى أن البلاد الأوروبية لا تحسب من بين البلاد التى لها عشر لغات. ذلك لأن اللغات الإمبريالية مثل اللغات الوطنية كانت تُحسب بوصفها لغات لها ذاتيتها، أما باقى اللغات فكانت تعتبر لهجات. وكان للحظات بعثات التحضر بُعْد مزدوج. البُعْد الأول أمّة، والثانى التوسع الاستعمارى. وكان (٤٠٪) من سكان العالم أميين (باستثناء البلاد الأوروبية). ومن هذه الإحصائيات نستنتج أنّ معدل نسبة الأمية المنخفضة فى البلاد الأوروبية ارتبط بما أنجزته شعوب تلك المنطقة بالذات من الكرة الأرضية وما حققته من تطور طبيعىّ، هو المكان نفسه الذى تعيش فيه بعثات التحضر. ويمكن أيضًا ربط التنوع اللغوى، ومعدّل الأميّة المنخفض فى أوروبا، بعملية التوسع الاستعمارى منذ (١٥٠٠ عام). إذ يمكن استخدام هذا التاريخ لتحديد الموقع الذى يعيش فيه المثقفون فى ذلك الجزء من الكرة الأرضية، والذى أصبح موقعًا ذاتىّ التأسيس. فقد حققت فيه الحضارة الإنسانية أعلى درجة من التقدم فيما يجعل (الحرف الكلمة) قيمة عظيمة كعلامة متميزة لمفهوم الحضارة التى حققها المثقفون لأنفسهم فى عصر النهضة والتنوير(٩). وعلى سبيل المثال كان "جويزوت" Guizot يعتقد أنّ الحضارة ظاهرة أوروبية بحتة. (المصدر: تاريخ الحضارة الأوروبية" ١٨٢٨، وتاريخ الحضارة الفرنسية).

وإذا عدنا إلى الإحصائيات، نستطيع أن نرى (مائة لغة) لـ (٩٥٪) من سكان الأرض، يتحدث (٧٥٪) منهم (١٢ لغة) من هذه المائة. ومن بين اللغات الاثنتى عشر،

(٦ لغات) استعمارية، هي لغات الحداثة الأوروبية. وإذا أخذنا بالقياس الكمي العددي، نجد أن هذه اللغات الست التي تتحدث بها الشعوب الأوروبية هي الإنجليزية، والإسبانية، والألمانية، والبرتغالية، والفرنسية، والإيطالية. وجدير بالذكر أن اللغة الصينية هي أكثر اللغات المنطوقة في الكرة الأرضية كلها، فهي تتفوق على الإنجليزية. هذا رغم أنّ الإنجليزية تتمتع بالقوة لأنها مُصاحبة ومعلومة بموقع الرأسمالية الجيوثقافي في خلال حقبة الإمبراطورية البريطانية. وقد ظلت كما هي في النصف الثاني من القرن العشرين في الولايات المتحدة. ورغم أن اللغة الإسبانية قد أزيحت من موقعها كلغة متصلة بالحداثة، بعد أن سادتها الفرنسية، والألمانية، والإنجليزية، إلا أن الناطقين بها بالكم العدديّ، أكثر من الناطقين بالفرنسية والألمانية والروسية. ومع ذلك استطاعت هذه اللغة أن يكون لها وجود هامشيّ من خلال الأدب. وزاد عدد الناطقين بها عن اللغة الألمانية. أما اللغة الهندية فإن موقعها بين الروسية والألمانية. ثم تأتي بعد ذلك اللغات اليابانية، والعربية، والبنجالية، التي يزيد عدد الناطقين بها عن الناطقين بالفرنسية والإيطالية والفرنسية. غير أن هذا ليس كل شيء. فقد اذ تحاول مرحلة العولمة وتشريع قانون بعثات التحضر ، مكنت هذه اللغات أن تصبح هي اللغات المنطوقة في المناطق البعيدة عن وطنها الأصلي. وبالتالي يتحقق التفكيك بين اللغات والأقاليم ، وهي سياسات لها أبعادها المزدوجة (فالأمة لها لغتها الخاصة، والمستعمرات لها لغة أخرى). وأخيراً الهجرة المتزايدة التي ساعدت عليها الثورة الصناعية ووسائل النقل. وبهذه السياسات، استطاعت الثورة الصناعية ووسائل الانتقال أن تظهر روعة لغاتها الاستعمارية وجاذبيتها، وبؤس اللغات المستعمَرة (بفتح الميم) من ناحية، ومن ناحية أخرى لأنها لغات واسعة الانتشار في أرجاء المعمورة، من المستحيل أن تسيطر عليها أكاديميات اللغات الوطنية. ومن ثمّ، ظلت اللغات الحديثة الرفيعة هي (الإنجليزية، والألمانية، والفرنسية) التي تهيمن على العلوم والآداب العالمية. ومع ذلك، لم تستطع هذه اللغات الاستعمارية إخضاع اللغات الراسخة، مثل اللغة الصينية، واليابانية، والعربية، والعبرية. ولكنها تمكنت من الهيمنة على اللغات الأقل رسوخًا مثل لغة الـ (كويشوا -

(Quechua[*]) والـ (أيمارلـ Aymara[**]) والـ (ناهوتل ـ Nahaeite[***]). فقد عانت هذه اللغات من قسوة تأثير اللغة الإسبانية واللاتينية التى تدعمها البنية التحتية والتى أطلق عليها "دارسى ربيرو" Darcy Riperio اسم (الإمبراطورية التجارية مع إرسالية الخلاص) التى تميزها عن (الإمبراطورية الإسبانية، والبرتغالية، والروسية) وبين الإمبراطوريات التجارية الاستعمارية الرأسمالية. (إمبراطورية هولندا وإنجلترا فى القرن السابع عشر، وإنجلترا الإمبريالية الصناعية التى سنّت قانونًا خاصًا بها فى القرن التاسع عشر، والولايات المتحدة فى النصف الثانى من القرن العشرين.

دعونا نتحول الآن إلى رأى "هانتنجتون" وتعليقه على اللغة والحضارة فى هذا المجال الكونى. يسوق "هانتنجتون" حجته الأساسية، لإثبات أن اللغة الإنجليزية، ليست هى اللغة العالمية اليوم أو لغة حضارة موحدة. إنه على حق فعلاً فى هذا الرأى، مع المثل التالى الذى يقدمه قائلاً: "عندما يتحدث رجل أعمال كورىّ باللغة الإنجليزية، ويتحدث بها أيضًا أحد رجال البنوك الصينيين، هذا لا يعنى أنّ الكورى والصينى يحملان وزن الحضارة الإنجليزية والأمريكية. فإن الذين يتحدثون باللغة المحلية الصينية (لغة الماندارين Mandarin)، أكثر بكثير من الناطقين بالإنجليزية. والواقع أنّ مجموع الناطقين باللغات الصينية يوازى تقريبًا مجموع المتحدثين باللغات الاستعمارية. وإذا أضفنا إلى هذا مجموع المتحدثين باللغات الهندية، والروسية، والبنغالية، والعربية، وبلغات أخرى غير اللغات الاستعمارية، سنجد أنها تفوق كثيراً المتحدثين باللغات الاستعمارية".

لكنّ السؤال المطروح هنا ليس عن عدد المتحدثين باللغات، بل عن قوة اللغات الاستعمارية فى هيمنتها على العلوم، والإنتاج الثقافى، ودراسات العلم. أما إذا تناولنا مجال الأدب مثلاً، نجد أنّ ما يُكتب بالإنجليزية يضاف إليه ذكريات إسبانية

(*) لغة الـ (كويشوا): لغة أهل البلاد فى بيرو والمناطق المجاورة لها فى كولومبيا، وشيلى، والإكوادور، وهى اللغة الرسمية فى بيرو.

(**) لغة الـ (أيمارا): لغة الأهالى التى تعيش فى بيرو، وبوليفيا بالقرب من بحيرة Titcaca.

(***) لغة الـ (ناهوتل): لغة مجموعة من أهالى البلاد الذين يعيشون فى جنوب المكسيك وأمريكا الوسطى. (المترجمة).

لاتينية أمريكية، كما يكتب اللاتينيون فى ذلك البلد اللاتينى. كما أنّ اللغة الإنجليزية فى الهند بعد تقسيمها، لا تحمل الثقل الثقافى والأيديولوجى نفسه الذى تحمله إنجليزية ملك إنجلترا. أى بعبارة أُخرى، إن ما تحاوله مرحلة (العولمة) هو تشريع قانون لتفكيك الازدواجية والرباط الطبيعى بين اللغات والأمم، وبين اللغات الوطنية وذاكرتها، وبينها وبين آدابها. وبالتالى تخلق العولمة الطَرْف الذى يُقَنن توطين اللغات لكى تتمزق الثقافات الوطنية. ومن الصعب فى الواقع إثبات المفهوم الدقيق للثقافة والحضارة من منظور "هانتنجتون"، بوصفها مجالات تسيطر عبر الزمن، على شعوب لها مصالحها وأهدافها وذكرياتها على أساس معتقدات مشتركة.

وكما يقول "هانتنجتون" تحديداً: "صحيح أنّ اللغات الوطنية بعد تحررها من الاستعمار كسبت أرضاً، إما بارتباطها بسياسات الدولة، أو بالحركات الاجتماعية أو بالآداب، فضلاً عن إعادة توطين ثقافة العلم والمعرفة. لذلك فاللغة الإنجليزية، حتى لو أصبحت لغة العلم فى الدراسات العلمية، لا تحمل ثِقل مفاهيم وقيم العِلْم الغربى. وأنا أقتنع شخصيًا أنّ ما يحدث فى الآداب، يحدث فى ثقافات العِلْم. هذا ويبزغ حاجز الروحانيات متداخلاً مع نظرية المعرفة الغربية، والمعرفة الروحانية غير الغربية المتسمة بالحِكمة.

وفى عام ١٩٩٦، عُقِدَ مؤتمر عالمى فى برشلونة بإسبانيا، حول حقوق اللغة، شاركت فيه مائة منظمة غير حكومية (Ngos). كان من بين أهداف ذلك المؤتمر، الموافقة على إعلان خاص بحقوق اللغة، يُكمِّل قرار إعلان حقوق الإنسان. أما هدفه النهائى كان أن تُقِرَّهُ الأمم المتحدة. ترأس ذلك المؤتمر "Rogoberta Menchu"، المثقف الجواتيمالاى الشهير. أعتقد أن عقد ذلك المؤتمر يُمثل تحوّلاً راديكاليًا عن المعتقدات الاستعمارية التى ربطت بين اللغات والحدود الإنسانية منذ المراحل المبكرة للحداثة والعولمة. ومع بداية السبعينيات، بدأت سلطة الدولة الوطنية تتفتت، وتتحول مع تشكيل التحالفات الاقتصادية، إلى تحالفات اقتصادية متعددة الجنسيات (سنوات الأوبك، ودخول اليابان السوق العالمى، واتحادات الشركات متعددة الجنسيات). ومع ضعف الدولة حدث توازن مضاد لهذا الضعف، بتقوية الجماعات التى كانت مقهورة

خلال سنوات بناء الأمة وتوحيد الدولة. فى تلك الفترة كانت آسيا وأفريقيا تشهدان حركات التحرر من الاستعمار، وكانت أمريكا اللاتينية أيضًا تعيد إحياء الحركات الشعبية التى تناضل من أجل الحصول على حقوقها واسترداد أراضيها ولغاتها(١٠). ومن بين تلك العمليات النضالية، ظهر "رِيجُوبيرا مينشو" Rigobera Menchu(١١). حدث ذلك من بين نتائج مهمة أخرى أدّت إلى ربط واضح قوى بين سياسات وفلسفة اللغة التى استطاعت اقتلاع اللغات الأقل مرتبة، لتؤكد على فلسفة "بعثات التَحضُّر"، واللغات التى شرّعتها الدولة فى كل من الأمة والمستعمرات على حد سواء(١٢).

وكان لنفوذ وعالمية المنظمات المدنيّة المتزايد فى أمريكا اللاتينية تأثير ملحوظ على سياسات اللغة والتعليم. غير أن التصاعد فيما بدأ يُسمى "بالعِرقية الجديدة" لم يبزغ دفعة واحدة بطبيعة الحال، بل جاء نتيجة للتقاليد الممتدة منذ بداية حركات التمرد والمقاومة والتكيُّف التى قيّدتها السلطات الاستعمارية أو الوطنية أو كلاهما معًا. كذلك حذفت تلك السلطات من مناهج التعليم، التواريخ والثقافات، والممارسات الأدبية الوطنية. وأصبحت اللغة الإسبانية الأقل مرتبة فى الحداثة الأوروبية هى اللغة الرسمية المسيطرة فى المناطق ذات الكثافة السكانية العالية من الإسبان الأمريكيين (من الأمريديان" الهنود الأمريكيين، مثل الأنديز فى بوليفيا، وبيرو، والإكوادور)(١٣) والمكسوأمريكان فى (المكسيك وجواتيمالا). وكانت لغة الهنود الأمريكيين لها شأن حسّاس للحفاظ على استمراريتها منذ الاستعمار وفترة بناء الأمة حتى نهاية القرن العشرين. وشهدت السبعينيات تغيّرات تمثلت فى إشراق الوعى الهندى الجديد فيما حَثّ الهنود من موظفى الدولة، إما بوصفهم من العمالة المتطورة، أو من المعلمين، على عدم التطلع فقط إلى كيان هندى جديد، بل إلى فُرَص للضغط على أصحاب مراكز النفوذ الحكوميين بهدف التأثير عليهم لصالح الدولة الهندية.

ومن جهة أخرى، أسهمت العولمة التكنولوجية فى هذه العملية، لأن النشطاء من أهل البلاد ومؤيديهم العالمين أمكنهم الترابط والتواصل فيما بينهم من خلال شبكة "الإنترنت". ومن تناقضات عصر العولمة، أنه سمح للجماعات الأقل مكانة، بتكوين تحالفات متعددة الجنسية وهم مستقرون فى دولهم الأُمْ، ومن وراء ظهرها، ومن خلال "الإنترنت" تناضل هذه الجماعات من أجل حقوقها الاجتماعية والإنسانية لتمارس

لغاتها التى حكمت عليها "بعثات التحضر" والسياسات العامة للدولة أن تظل فى وضع ومكانة أقل. هذا هو مطلب هذه الجماعات لإعادة الأمور إلى ما كانت عليه فى ظل اللغة الوطنية وحقوق الإنسان. وهكذا تشترك الروابط بين اللغات وحقوق الإنسان فى عملية التفكيك التى لا نستطيع التنبؤ بنتائجها بعد(١٤).

وبالتوازى مع الحركات الاجتماعية، وأولوية التركيز على مسألة اللغة، ظهر المثقفون المنحدرون من سلالة الهنود الأمريكيين الذين كانت لغتهم الأم هى لغة "الأميريديان" أى لغة (آمارا) و(كيشووا) و الـ (مايا) والـ (ناهوت). وقد يتفق ظهور جماعة المثقفين الجُدد على الصعيد الثقافي في أمريكا اللاتينية مع الوصف الذى أطلقه "جرامشى" على ثقافتهم بأنها "ثقافة عُضْوِيّة" قائلاً: "لكل جماعة فى مجتمع تعيش على أرضها الأصلية، وظيفة أساسية فى عالم الإنتاج الاقتصادى يخلق معها ذاتها العضوية. هذا القطاع المجتمعي أو ما يزيد عليه يحقق تجانسًا ووعيًا بوظيفته الخاصة، ليس فقط على المستوى الاقتصادى، بل على الصعيدين الاجتماعى والسياسى(١٥). ولم يتمتع الهنود الأمريكيون فى أمريكا اللاتينية بمثل نفوذ الأفارقة الأمريكيين فى المجالات العامة أو بنفوذ المثقفين اللاتينيين الـ (Latino) فى الولايات المتحدة، لأسباب تاريخية تتصل بتاريخ الاستعمار نفسه فى أمريكا اللاتينية(١٦). ولم تقتصر عملية إعادة الوضع إلى ما كان عليه فى الماضى، على الربط الثقافى بين التاريخ والتعليم، بل دخل أيضًا فى فهم عملية بناء الأمة، والنظام العالمى الاستعمارى الإمبريالى. وباختصار نقول: إنّ عملية استبدال اللغات الوطنية عندما كانت فى ذروتها، وتحوّل "أكلة لحوم البشر" إلى "بدائيين" فى فترة توسع الاستعمار المبكر واشتراط مستوى حضارى بين القوى الأوروبية العظمى مفهوم "بعثات التحضر"، كل ذلك جعل التحضر مبْدأً منتظمًا فى الخطاب الإمبريالى الاستعمارى الجديد بين الدول الأمريكية(١٧).

وهنا أحب أن أتناول فى هذه النُقطة، فكرة "الحدود" Frontiers ، التى برزت فى نهاية القرن فى الولايات المتحدة والأرجنتين. كانت الحدود تتحرك غربًا مع مسار بعثة التحضر(١٨). كانت الحدود تمثل الخط الذى يفصل بين الحضارة والهمجية (Barbarism). لم تكن حدودًا جغرافية، بل حدودًا معرفيّة أيضًا (Epistomologic)،

أى أنّ المكان الذى يسكنه البدائيون والهمجيون يُعتبر أرض فراغ من وجهة النظر الاقتصادية، ومساحة فارغة بمفهوم التفكير والتنظير والإنتاج الثقافى[١٩]. كما أقر "باران" Barran قائلاً: "لقد تم تبسيط حجم الإساءة لمشاعر جماعات "الهمجيين" بتكييف مشاعرها وإخضاعها لنظرية بعثات التحضر بالتحديد والتى تنفى هذه المشاعر ذاتها وملاءمتها للكيفية التى تنظر بها إلى نفسها. وكان رد فعل غياب هذا التنظير الذاتى، حائلاً دون تكوين ثقافة بربرية مبرمجة بوعى فى مواجهة نظرية "بعثات التحضر". بات البديل هو وضع خطط نظرية تفصيلية مُسبقة تمثل جوهر الحضارات. أما مثقفو المجتمع الجديد أنفسهم فقد تحولوا إلى وكلاء "لبعثات التحضر"[٢٠]. وهكذا صار هؤلاء المثقفون العضويون فى حركات الهنود الأمريكيين الاجتماعية (مثل الأفريقيين الأمريكيين اللاتينيين) الوكلاء الرئيسيين تحديداً، فى الوقت نفسه الذى تملك فيه "البربرية" ممارسات نظرية، ومشروعات تفصيلية تبتلع بها خطاب "بعثات التحضر" وأسسها النظرية وتحل محلها. أما حدود حضارة القرن التاسع عشر، فقد ظلت هى ذاتها فى نهاية القرن العشرين حضارة أرض الحدود أو التخوم (Boarderland). وظل معنى (حدود التخوم) هو نفسه معنى كلمة حدود (Frontiers)، أى أن الخطوط الحدودية للحضارة لا تتقابل مع البربرية ثم تنشطر، بل باتت تعنى المكان الذى يظهر فيه وعىٌ جديد. إذن هى حدود روحانية وجدانية (gnosis) انطلقت نتيجة قمع وسطوة "بعثات التحضر"[٢١]. هذه الحدود الوجدانية لا تعتبر ثقافة مضادة، بل ثقافة نفى (نفى الهمجية)، كما جاء فى البنية الهيجلية، ولكنها ثقافة تستوعب مبادئ التحضر فى حضارة "البربرية"، وهى الحضارة التى أطلقوا عليها دائمًا كلمة (Barbarism). إنها عملية استيعاب ودخول فى الحضارة (كما تناولها الفيلسوف الأرجنتينى "رودولف كوش" Rodolf Kush ، أكثر من كونها خضوعًا غجريًا. إنها أيضًا من فعل "أكلة لحوم البشر"، كما أطلق عليها الكاتب البرازيلى "ماريو دى أنداراز" Mario de Andaras ، والشاعر والناقد الأدبى البرازيلى "هارولدو دى كامبوس" Haroldo de Campus".

هى إذن ثقافة لا تواجه الآن شيئًا بَيْن بَيْن، أو مساحات مهجّنة باختلاط الأجناس فى صورة مناطق مرتبطة بعضها ببعض ارتباطًا جيداً، ولكنها عملية تقوم بها القوى

العقلانية صاحبة النظرية التى أُسهم - شخصياً" بهذا البحث من أجلها. هى فى الواقع عملية تحاول أن تتكامل وتحل محل المنطق القمعى المستتر خلف إشاعة فكرة الحضارة التى تتمتع بكل الصفات الحسنة، وتنكرها على "البرابرة". إنها الحدود الـ "جنوسيولوجية" Genoseology، وليست الحدود الأنثروبولوجية بكل تعقيداتها الجيوثقافية والجنسية والعنصرية والوطنية، وحالة الشتات والنفى إلخ. هذه الحدود الجديدة هى أسلوب جديد فى التفكير النابع من حساسيات وظروف الحياة اليومية التى تولدّت عن الإرث الكولونيالى والعولمة الاقتصادية[٢٢].

أودُّ عند هذه النقطة" أن أعود إلى ملاحظة (وولرشتاين) حول ثقافات العلم فى الفترة من عام (١٨٥٠" ١٩٤٥)، وتوزيع مسئولية الاشتغال بالعلم الرفيع فى زمن الحداثة والتوسع الرأسمالى العالمى[٢٣]، ومتابعة تحولها بعد عام ١٩٤٥ . وبإيجاز أعود مرة أخرى إلى "إلياس" لتقييم الروابط بين المرحلتين المذكورتين عاليه. فقد مرّت حقبة فى تطور الأجناس البشرية وفقًا لنموذجه الماركسى الجديد ظهرت فيها أدوار "المحاربين" و"الحكماء"، كأدوار اجتماعية خاصة وفقًا لـ (إلياس) أيضاً . عندما تم تنظيم الجماعات لتعيش على فوائض الغذاء بدلاً من الإنتاج وتخزين الاحتياطى منه. وإذا قفزنا الآن قفزة كمية، وربطنا بين النموذج البسيط بخطر الحرب النووية وثقافات العلِم، وهى آخر اهتمامات "إلياس"، سوف نضطر من جديد إلى الاشتراك فى الجريمة بين رسالة التحضُّر الموصولة بالخطاب الاستعمارى، وعمليات التحضُّر المتصلة بها كموضوع لدراسة العلوم الإنسانية المشتركة فى الجريمة[٢٤] مع أيديولوجية"رسالة نشر التحضُّر" فهذه الرسالة تتخذ شكلاً عامًا للمعرفة وما تحتويه من قوة لنفى إمكانات "البرابرة المعرفية"، وما تفتقر إليه تحديداً من ثقافات العلِم. هؤلاء هم الشعوب غير الأوروبية مثل شعوب الـ (آزتكس" Aztecs) والـ (إنكاس" Incas). ولو أن أنّ بلاداً مثل الصين والهند والعالم الإسلامى، امتلكت هذه الثقافات، لأصبحت تمتلك ثقافات قيد الدراسة مثل (نهضة علم الاستشراق). ومنذ بداية القرن السادس عشر، وعلى مدى خمسين عامًا من التوسع الغربى، وإنشاء كليات وجامعات فى البلاد المُستعمَرة (بفتح الميم)، بات هذا الاعتقاد قوياً إلى الدرجة التى جعلت الشعوب نفسها تشك فيما تتمتع به من حكمة وعقلانية،

عنْدما تعجز هذه الحكمة عن القيام بدور الوصلة التى تربط بين مؤسسات التعليم الغربية واللغات. وعندما باتت دراسات الحضارة المقارنة قاعدة لها وجاهتها فى مؤسسات البحث الأوروبية، حدثت التفرقة بين الحضارات موضوع الدراسات، والحضارات التى تملك وحدها التكوين الفكرى الأساسى وثقافات العلم ، لتظل هى مصدر دراسات الحضارات الأخرى التى يجريها الباحثون فى الغرب، وبعد الحرب العالمية الثانية أعيدت من جديد صياغة ثقافات العلْم فى ظل تلك الموروثات رغم أنها تكيفت مع احتياجات المرحلة الثالثة من العولمة[٢٥].

وعند شروعى فى دراسة ما أسميته المرحلة الثالثة من العولمة منذ عام ١٩٤٥، وهى مرحلة التحرر من الاستعمار، وجدت أنّ هذه المرحلة قد سارت جنبًا إلى جنب، مع الحرب الباردة، وتقسيم العالم إلى ثلاثة أقسام (العالم الأول، والعالم الثانى، والعالم الثالث). العالم الأول (أ)، يشتغل بالعلم والتبحر فيه، طالما كان هذا هو وضع دول الدرجة أولى المتقدمة تكنولوجيًا والمتحررة من الضغوط الأيديولوجية. ودول العالم الثانى (ب)، متقدمة تكنولوجيًا لكنها مُثقلة بنخب من الأيديولوجيين يقفون عائقًا أمام التفكير النفعى. ودول العالم الثالث (جـ) هى منطقة متخلفة تقليديًا اقتصاديًا وتكنولوجيًا بعقلية تعوق إمكانية التفكير العلْمى النفعى. هذه هى خريطة الإنتاج المعرفى التى تابعها "وولرشتاين" بين عامى (١٨٥٠و١٩٤٥) قائلاً: "لقد توطنت دراسات العلْم والمعرفة فى أوروبا، أما بقية دول العالم فقد اقتصر دورها على التعرف على هذه الدراسات العلمية المتبحرة من إنتاج العالم الأول. ومن خلال هذا العلم المتبحر تظهر نقائص العالم الثانى متمثلاً فى "الأيديولوجية" التى أبعدتهم عن حيادية المعرفة العلمية المثالية، لأنهم تقيدوا بمثالية الديمقراطية السياسية. وهكذا أصبح العالم الأول قاعدة التبحر فى العلم ، واستمر العالم الثانى مركز الدراسات وفقًا لتقسيم العمل العلمى. كما تخصصت مجموعة من علماء الاجتماع لدراسة حالة الدول المتخلفة وتفاعلاتها مع العالم الغربى الأول، مثل دول شمال الأطلنطى. أما الأنثروبولوجيون فقد تخصصوا فى هذه المهمة من الدراسات. وتخصصت مجموعات أخرى من علماء الاجتماع والسياسة والاقتصاد فى دراسة عملية تحديث العالم الثالث، بوضع خطط إرشادية لتحديثه. وكم أتمنى أن نلاحظ هنا

كيف أنّ هذه العملية هى البديل لعملية "تحويل هذه الشعوب إلى المسيحية والتحضر". هذا علمًا بأن مجال دراسات علماء الاجتماع فى هذه المجموعة ظل فى إطار دراسة العالم الأول الذاتية، وليس فى دول محدّدة. ويمكن أن نعيد صياغة رأى "وولرشتاين" الخاص بالعلوم الاجتماعية فى الفترة من عام (١٨٥٠- ١٩٤٥) بالقول: "إن هذه العلوم الاجتماعية تخرج من الدول الأوروبية الخمس، مع إضافة الولايات المتحدة، أما دراسات العلم التى يجريها العلماء القادمون من الدول الأخرى، فلابد أن تكون دراسات وأبحاثًا عن بلادهم هم أنفسهم[٢٦]. فإذا استبدلنا كلمة (بلد) بعبارة العالم الأول، ثم أضفنا إليها الولايات المتحدة، نرى خريطة توزيع عمل علمىّ ومجالات دراسة بديلة عن كلمة "بلد" Country. والواقع أنه المجال الذى يتصل بالمرحلة الأخيرة من العولمة التى كانت تتقاطع مع "الحضارة" و"الثقافة" قبل عام ١٩٤٥ . ولم تختلف دراسة الإنسانيات عن توزيع مجالات العمل، رغم أنها لا تحتل موقعًا رئيسيًا فيه. وإذا ذكرنا مثالاً واحدًا فقط، نجد أنّ دراسات اللغات والآداب كانت تتم فى الإطار "الإبستمولوجى" Epistemological ، أى (إطار نظرية المعرفة من حيث صحتها وأساليبها ومداها). ذلك لأن اللغات فى مجال الأدب منذ حقبة التحديث هى اللغات الكولونيالية نفسها بموروثاتها اليونانية واللاتينية المميزة. وظل هذا تقليدًا بالنسبة للدراسات الأدبية. أما فى حقبة الحداثة المعاصرة، فقد تزايد الإنتاج الأدبى الوطنى باللغة الوطنية. وكانت الدراسات الأدبية قبل عام ١٩٤٥، تركّز فى الأساس على تاريخها اللغوى، ومكوناتها التركيبية وما بعد التركيبية. أما تركيز هذه الدراسات فى السبعينيات على آداب الدول الخمس المتبحرة فى العلْم كما ذكر "وولرشتاين". فقد لاحظنا أن إسبانيا خرجت من الدول الخمس الواسعة المعارف والعلوم، بعد أن نقل التصدع الإمبريالى إسبانيا ولغتها الإسبانية فى الحقبة المعاصرة إلى مركز مُبْهم ما بين "الحضارة الشرقية"، و"أوروبا الحديثة". وإذا انتقلنا إلى أمريكا اللاتينية، نجد أنّ مركز إسبانيا بين العالم العربى فى شمال أفريقيا، والعالم الأوروبى فى غرب أوروبا، بات أكثر تعقيدًا نظرًا لعلاقات إسبانيا خلال هذه الحقبة بين اللغات الإسبانية ولغات الأمريكيين الهنود (الـ" Ameridian) ونظرًا لحقيقة

أن الحضارات الإنديانية والـ (ميسوأمريكان Messo - American)(*) لم تكن جزءًا من دراسات الحضارات فى القرن التاسع عشر[٢٧]. اهتمت أمريكا اللاتينية فى ذلك الوقت اهتمامًا خاصًا منذ عام (١٨٥٠) بفهم مسألة اللغات والدراسات الأدبية، والعمل العلمى فى مجال العلوم، وتوزيع الاشتغال بالعلْم توزيعًا متغيّرًا، وكذلك بالممارسات الثقافية. وكانت اللغة الإسبانية فى أمريكا اللاتينية فى مرتبة أقل من اللغات الأخرى على مستويين: اختلفت اللغة الإسبانية هناك عنها فى بلدها الأم، أصبحت لغة هامشية بالنسبة للحداثة الأوروبية منذ القرن السابع عشر. ومن ناحية أخرى، لم تكن لغات الهنود الأمريكيين المركبة والغنية بعلاقاتها الشفوية والمكتوبة جزءًا من أشكال اللغات والآداب، بل كانت جزءًا من الدراسات الكولومبية السابقة، ومن الفلكلور، والتاريخ العرْقى، أو كانت فى الزمن الأحدث جزءًا من الدراسات الثقافية الكولونيالية. أى باختصار، ظلت اللغة والآداب فى الإطار الإبستمولوجى متعلقة بالممارسة الثقافية[٢٨]. أما دراسة العلْم فقد تركزت فى حداثة شمال الأطلنطى، والشكل الثقافى الذى كرّسته فكرة الحضارة وبعثات التحضر مع عملية العولمة الاقتصادية[٢٩].

وكما أشرت سابقًا، فقد أسهمت الظروف الاقتصادية التى نتجت عن العولمة فى ظهور وتصاعد "النظريات البربرية" كحد من حدود الـ "جينوسيولوجى" Genoseology، ليس بمعنى التعارض مع ما يخص "المدنيين" بمعناها المزدوج المشتمل على الحضارة والمواطنة، ولكن بمعنى إزاحتها من المكان وتحقيق ارتحال جديد. وأحسب أننا قد نستفيد من المكانة بين دراسات عملية التحضر فى هذا المجال لكل من "نوربرت إلياس" Norbert Elias و"دارسى ريبيرو" Darcy Ribiero. وعند هذه النقطة، أحب أن ألقى الضوء على ثلاثة أوجه من المقارنة. أولاً: أنّ عملية الحضارة من وجهة نظر "إلياس"، هى ظاهرة أوروبية خاصة، تمتد إلى خمسمائة عام

(*) كانت هذه الحضارة تشغل المنطقة الوسطى من أمريكا اللاتينية" وهى الآن تمتد من وسط المكسيك إلى نيكاراجوا" كانت منطقة حضارات قديمة وثقافات وطنية قبل وصول الإسبان. (المترجمة).

مضت. أما بالنسبة "لدارسى ربييرو" فهى سلسلة طويلة مركبة لعمليات أجناس إنسانية ممتدة. ثانيًا: يُركِّز "إلياس" على أنّ عملية التحضر هى نفسها عملية توحيد أوروبا الغربية كقوة عالمية مهيمنة، بينما ينظر "دارسى" إلى أوروبا بوصفها نتاج عمليات تحضر إنسانية سبقتها قوة مهيمنة سابقة، سوف تتحول وتتفكك فى مستقبل يحكمه ما يطلق عليه "ربييرو" الثورة الهيدروجينية التى يحدثها التحام وانصهار الذرات والمجتمعات المستقبلية. ثالثًا: رغم أنّ "إلياس" و"ربييرو" ظلا محبوسين داخل زنزانة الترتيب الزمنى للتواريخ الإنسانية المفروسة فى الحداثة، إلا أنّ اهتمام ربييرو بالاستعمار والتوسع الأوروبى أتاح له فتح الأبواب على صور ذهنية أو مفاهيم فراغية لعمليات التحضر وترتيب تواريخ مراكز الهيمنة العالمية المتلاحقة ومراكزها الراهنة الباقية. رابعًا وأخيرًا: هناك حقيقة تتركز عليها اهتمامات "ربييرو" الجيوثقافية، وهى أن الأمريكيين وليست أوروبا فيما جعله يعتقد أن الحضارة الأوروبية كعملية حضارية ذات مستوى أقل من الثقافات العالمية، وأن القوى التى حررها التوسع الأوروبى قد تغافلت عنها. ومن هذه العملية نكتشف كيف تغيّر نظام طبيعة الكرة الأرضية التى ظلت فى الأزمنة الجيولوجية على حالتها الطبيعية تضم كل أنواع الحياة البرية Flora and Fauna فى كل أنحاء الأرض. وكان التوسع الكولونيالى هو العامل الأساسى أيضًا فى اختفاء آلاف من الجماعات العرقية، نتيجة للامتزاج العنصرى، وانتشار وتوسع لغات وثقافات الشعوب الأوروبية[٣٠]. ومن خلال هذا التوسع انتشرت لغات وثقافات الشعوب الأوروبية، وأشكال التنظيمات الاجتماعية، وجمعيات القِيم الثقافية الأوروبية. هذا هو العَالمْ المعاصر نتيجة هذه العملية التوسعية التى وحدته بالتجارة ووسائل الاتصال ونشّطتها بالتكنولوجيا التى أثر فيها نظام قِيم أساسىّ مشترك[٣١].

هذه هى وجهة نظر "ربييرو" بإيجاز، التى أسماها "إلياس" "عملية التحضر". ولكى نفهم ما يتصل بهذه المقارنة، نتناول ما يتعلق بالتنظير البربرى كحدٍ من حدود نظرية المعرفة المنبثق من الظروف التى خلقتها إحدى مراحل العولمة، وأكثرها

راديكالية. تلك المرحلة التى مكّنت "ريبيرو" من وضع نظرية عن هذا الحدّ المعرفى مستهلاً ما يجوز تخطيه من حدود طرفين، أحدهما الموقع الجغرافى، والآخر الطرف الإبستمولوجى اللذين يربطهما جسر يجمع تكوينهما فى عملية تنظير متحضرة. هذا هو "ريبيرو" الذى مارس خبرته فى التدريب على التنظير المتحضر فى مجتمعات وُضِعتْ فى مرتبة أدنى، وهمشت من خلال مفهوم الحضارة الأوروبية وانتشارها. وهكذا كان "ريبيرو" هو العالم "الأنثروبولوجى"، الذى تمرّس على أن يكون أنثروبولوجيًا بحق، وجزءًا من الآخر كما وصفته "ماجَرْز" Maggers ، فى مقدمة الطبعة الأولى من كتاب "O Processo Civilizatorio". وسنرى فى الطبعة الألمانية من هذا الكتاب الحقيقة الشفافة التى وصفها "سونتاج" Sonntage فى مقدمته لهذه النظرية وهو العالِم الأنثروبولوجى، بأنها نظرية من العالم الثالث إلى العالم الثالث. أما مَنْ يعتقدون إلى يومنا هذا أن معدة العالم هى المنطقة الواقعة فقط بين فيينا، وبرلين، وبون، وموسكو، وواشنطن، هؤلاء هم حقًّا مَنْ يستحقون منا الاستهجان. والواقع أن "ريبيرو" لا يسند إلى العالم الأول دورًا متصلاً فى تكوين مجتمعات المستقبل فيما يستلزم تحديًا يواجه نظرية نقدية للعالم المتقدم فى مواجهة جادة وثورية، إذا أرادت عدم المخاطرة بالاختفاء(٣٢). كما أحب أن أضيف إضافة بسيطة إلى هذه الفقرة وهى أن نظرية "روبيرو" عن عملية التحضر، نظرية يقدمها عالِم من العالم الثالث إلى العالم الثالث، ولو أنها أيضًا ليست للعالم الثالث وحده. أما "سونتاج" Sonntage ، فيحافظ على مجال العالَمْ الثالث الإقليمى منظِّرًا له، كنوع من تنظير الثقافة البربرية المضادة التى تظل تستوجب أن يتفاعل تنظير العالم الأول ويتوافق مع نفسه. ذلك لأن النظريات التى تخرج من العالم الثالث موجهة أيضًا للعالم الأول، أى أنّ النظرية النقدية تندرج وتتحد فى موقع جيوثقافى وإبستمولوجى جديد.

وختامًا أقول: إنّ الدفقة الأساسية التى حفزتنى على كتابة هذا البحث هى: أولاً: حقيقة أنّ العولمة تخلق ظروفًا تعمل على تفريغ عملية الحضارة، أى إنكار نفى التزامن كإستراتيجيات إبستمولوجية أساسية للتوسع الكولونيالى الإمبريالى. والعولمة

تخلق أيضًا ظروفًا تساعد على التنظير البربرى(*) من العالم الثالث بل الكرة الأرضية كلها. أما الهدف الثانى لهذا البحث، فهو تحديد بعض الفترات الزمنية التى احتوت الحركات الاجتماعية، وحقوق اللغة، وظهور مواقع جديدة للتفكير فى العلاقة بين النظم واللغات، مثل إعادة الذاتية (للبربرية) إلى ما كانت عليه كشاهد نظرىّ وقوة تقدمية لها قيمتها لتصحيح إهانات ما بعد منطق التنوير والعِلْم وسيطرة النظام العالمى. وكان الهدف أيضًا، تحديد الفترات الزمنية التى شملت نفى (نفى المعاصرة) من أجل تحقيق ذاتها المادية، وذلك برفع الظلم عن قوى لها ماض ممتد عبر الزمن، وحساسيات وعقلانية قمعتها أيديولوجية الطرف الواحد فى عمليات (بعثات التحضر). ولا شك أنّ إعادة توطين اللغات والثقافات تخلق فى النهاية الظروف الدافعة لبزوغ قوى إبستمولوجية كامنة، مع التفاعلات العديدة والفجوات القائمة بين الغرب وبقية أنحاء العالم كما جاء فى كتاب "هانتنجتون" "Huntington" (النظام العالمى الجديد)(٣٣).

(*) يحرص وولتر د. ميجنولا، كاتب هذا الفصل من الباب الأول على استخدام كلمة (البربرية) أو "الهمجية" كتعبير استعمارى من الاسم الذى أطلقته الحضارة الاستعمارية على شعوب البلاد من الأهل الأصليين أصحاب الأرض المستعمَرة (بفتح الميم). (المترجمة).

الباب الأول

الفصل الثالث

ملاحظات حول العولمة.. كمسألة فلسفية

فريدريك جيمسون

Fredric Jameson

(I)

يشتمل موضوعنا هذا على أربعة مواقف. الموقف الأول يؤكد أنّ شيئًا ما يطلق عليه اسم "العولمة" لا وجود له. (فما زالت الدول" الأمْ، والأوضاع الوطنية قائمة، ولا جديد تحت الشمس). ويؤكد الموقف الثانى أيضًا أن العولمة كانت موجودة من قديم بصورة كافية. فإذا تصفحنا كتاب "إريك وولف" Eric Wolf، "أوروبا وشعب بلا تاريخ"، نتبين أنّ طرق مرور التجارة فى العصر الحجرى كانت من منظورهم عولمة. فالصناعات الحرفية من الفخار كانت موجودة فى أفريقيا وآسيا، كما كانت موجودة أيضًا فى العالم الجديد.

ومن ثمّ، أقترح ضرورة إضافة نقطتين أخريين. النقطة الأولى تؤكد علاقة "العولمة" بهذا السوق العالمى ، وهو أقصى آفاق العالمية. والثانية أنَ الشبكات العالمية الحالية تختلف عن مثيلتها السابقة فى الدرجة فقط وليس فى النوع. وقد وجدت تأكيداً آخر مثيراً للاهتمام وهو افتراض مرحلة الرأسمالية الجديدة أو مرحلتها الثالثة ، وهى مرحلة الرأسمالية متعددة الجنسيات، وهى سمة العولمة الأساسية التى نتجه نحوها اليوم، سواء أحببناها أم العكس لنشارك فيما يعرف اليوم بـ (ما بعد الحداثة).

واليوم تختلف الآراء فى الحكم على العولمة. رأى يُنَدِّد بها، ورأى آخر يحتفى بها كما يُحتفى بالحريات الجديدة لعصر ما بعد الحداثة وانتظار ما سيأتى به، وخاصة الثورات التكنولوجية الجديدة. ومن وجهة نظر أخرى أصابتها فجيعة ما أفقدته العولمة بما كان العالم يتمتع به من فخامة العصرية، وإمكانية تحديث الفنون وروعتها. هذا فضلاً عن توارى عنصر التاريخ كعنصر أساسىّ لا غنى عنه لأنه العنصر الذى يعيشه البشر ويحيونه. هذا بالإضافة إلى ميدان النضال السياسى الهام المنبثق من الأيديولوجيات العظيمة فيما لا يقل عنه فى القوة والنفوذ والتى تماثل قوة ونفوذ الديانات الكبرى فى الأزمنة الماضية. ولا شك أننا مهتمون - على الأقل كما أعتقد"- بفصل هذا الجدل حول العولمة مؤقتًا حول عمًا بعد الحداثة، لنفهم أنّ

المسألتين متناسجتين بعمق، ولا مفر من التقاء المواقف فى النهاية بالنسبة لما (بعد الحداثة) بالعولمة.

فلنبدأ إذن بما نعرفه عن ماهية العولمة، ونحاول التركيز على مفهومها وآليتها الأيديولوجية (وقد فهمت من قبل أن كلمة أيديولوجية ذات قيمة، وأنّ مفهومها يمكن أن يشمل تفكيراً صحيحًا وحقيقيًا على حد سواء). فالعولمة" كما أعتقد، مفهوم اتصالى" Communicational - يُخفى المعانى الثقافية والاقتصادية، ويحولها بالتناوب (مرّة كده ومرّة كده). وها نحن اليوم نمتلك الوعى بما وصلت إليه شبكات الاتصال من كثافة وانتشار على نطاق العالم كله. ونعرف أيضًا أن أساس العولمة يفوق نزعة التحديث فى كل بلاد العالم، أو على الأقل أن كبريات العواصم تمتلك هذه التكنولوجيا.

لكن ليس بالضرورة أن يكون التركيز على مركز العولمة الاتصالى كافيًا، لأننى أستطيع أن أتحدى مَنْ يُحاول اعتبار هذا التركيز وسيلة إعلامية اتصالية أساسًا. فقد كنا نجد فى بداية القرن العشرين" أى فى حقبة الحداثة" تناقضًا وتمييزًا فى وسائل الإعلام بصورها المختلفة، كان ذلك وسيلة شبه ذاتية تتصل بتطور وسائل الإعلام. قام جهاز الراديو بهذا الدور عندما اقتحم لأول مرة مجالات بعيدة (فى المنازل أو خارجها). وتقدم الفيلم السينمائى بسرعة مذهلة فى كل أنحاء العالم محققًا وعيًا جماهيريًا بدا واضحًا. واعتبر وصول الصحافة والأخبار إلى خارج الحدود عملاً بطوليًا، يُسلط الأضواء على الأحداث ويقدم معلومات جديدة. وكيف كان من الممكن أن يشعر أحد بثورة السيبرنتك Cybernetic، وقد بُنيت أساسًا على الشبكات الأولى؟ لأنها قامت فقط على الشبكات القائمة بالعقل. والواقع أن وسائل الاتصال اليوم لم تعد مجرد وسيلة تنويرية بكل معانيها الضمنية، بل أصبحت عبارة عن تكنولوجيات جديدة متطورة.

لهذا نجد أنّ البُعْد الاتصالى لمفهوم العولمة يجمع أبعادًا أخرى مُهربَة بداخله. ومن ثمّ أصبح مفهوم العولمة الجديد يتميز بالتكنولوجيا أكثر من تميزه بالمعلومات كمفهوم أقدم (رغم أن هذا الموضوع تطور اليوم أيديولوجيًا على نطاق واسع). فالذى حدث هو أن التكنولوجيا التى أطلق عليها مستخدمو الكمبيوتر اسم

"معلومات"، بدأت تنزلق لا إراديًا نحو الإعلانات والدعاية لعمليات سوق ما بعد الحداثة، وصولاً إلى تصدير البرامج التليفزيونية، أكثر من مجرد العودة إلى تقديم الأخبار المثيرة من أقصى المناطق بعداً. وهذا يعنى أنّ مفهوم الاتصالى السطحى اكتسب فجأة بُعدًا ثقافيًا كاملاً تحمل دلالته الاتصالية دلالة ثقافية تلائمه بصورة أكبر. وتحولت شبكات الاتصال المتعاظمة اليوم تحولاً سريعًا إلى رسالة تدعو إلى ثقافة عالمية جديدة.

هذا الانزلاق من الممكن أيضًا أن يتجه اتجاهًا آخر هو الاتجاه الاقتصادى. وبالتالى نبدأ، ونحن نحاول التفكير فى هذا البعد للمفهوم الاتصالى الجديد، فى ملء فراغ معنى (مجرّد) برؤى التحولات المالية والاستثمارات فى كل أنحاء العالم. فقد بدأت شبكات وسائل الاتصال الجديدة بالإضافة إلى التجارة فى ابتلاع الرأسمالية التى تزعم أنها أكثر مرونة. (دعونى أعترف بأننى أجد هذا التعبير مثيراً حقًا للسخرية). وعلينا أن نتذكر كيف حقق الكمبيوتر إمكانيات الإنتاج الحديث. ونتذكر أيضًا أن أجهزة الكمبيوتر وبرامجه وما شابه ذلك، ما هى إلا شكل من أشكال تبادل السلع الأكثر رواجًا بين الأمم فى الوقت الحاضر. فقد تحول هذا الاختلاف فى مفهوم الاتصالات الظاهرى المزعوم إلى نظرة للسوق العالمى والاعتماد المتداخل الجديد، وتقسيم عمل عولمىّ على نطاق غير مألوف، وتجارة وتمويل قنوات تجارية إلكترونية دءوبة.

والآن ، أعتقد أننا نستطيع أن نتفهم هذا الفيض من الجَدل والأيديولوجية حول مفهوم عولمة الاتصالات المتشابه المزعوم غير المتلائم. ويبدو أن هذا المفهوم قد نتج عنه نموذجان متميزان لكنهما فى الوقت نفسه معكوسان. وبالتالى فإذا كان هناك إصرار على المضامين الثقافية لهذه الصورة الجديدة لثورة الاتصالات فستكون خلاصتها التدريجية هى الترحيب "بما بعد الحداثة" كاختلاف وتميّز فى الوقت نفسه. وفجأة سنجد أن كل ثقافات العالم متصلة فى تعددية ثقافية مترامية الأطراف من الصعب ألا نرحب بها. وبعد بزوغ (فجر) الاختلاف الثقافى الجديد المرتبط بهذه التعددية ارتباطًا وثيقًا، تظهر مجموعة هائلة وكاملة من جماعات، وأجناس، وأنواع، وعرقيات تعمل على إسقاط الآليات التى أدانت كل شرائح المجتمع الصامت ذى

المستوى الأدنى. وهذا ما يعنى أيضًا نمو ديمقراطية شعبية على امتداد العالم كله. ولِمَ لا؟ بعد أن نشأت علاقة ما مع تطور وسائل الإعلام، تحولت إلى ثروات جديدة مباشرة، وثقافة متنوعة فى الساحة العالمية الجديدة.

أما إذا فكرنا فى الجانب الاقتصادى، نجد أن مفهوم العولمة قد تُحمِّل بهذه الشفرات والمعانى ليزداد مفهومها ظُلْمة وعَتَامة. والآن يتقدم تحديد الهوية عن الاختلاف ويسبقه، بداية من استيعاب الأسواق الوطنية الذاتية، وكذلك المناطق الإنتاجية، مع اختفاء المواد التموينية المحلية، على سبيل المثال، وصولاً إلى تحديد تقسيم العمل الدولى الذى ذُكر سالفًا. ومن هنا تبدأ معايير صورة العولمة على نطاق جديد غير مسبوق، وكذلك صورة التكامل المفروض فى إطار نظام يتفكك بصورة يستحيل نصورها (أنا هنا أستخدم عبارة سمير أمين). ومن الواضح أنّ توقع هذا النظام المشئوم يختلف عن الرؤية المبهجة السابقة التى يفصلها عن الرؤية الأخرى بون شاسع واختلاف كبير. ولست متأكدًا إن كانت هذه الرؤى منطقية ومتلائمة، ولو أنها كانت تبدو بصورة أو أخرى متصلة جدليًا بأسلوب التناقض الحتمى.

واليوم، بعد أن وُجد أول مركزين توأمين يقومان بتدوير مفهوم العولمة بهذه الطريقة التى جمعت فى وقت ما، مضمونه المتميِّز اللامع على السطح، بينما يختفى مضمونه الحقيقى خلف الظلام والظلال. هنا يهمنى أن أضيف ما أراه من تحولات يمكن أن تبدأ من الآن. فبعد ضمان هذه الإمكانات الهيكلية الأولية، نستطيع عرض محاورها واحدًا بعد الآخر. كما نستطيع فى وقت آخر أن نرجع رؤيتها المشئومة إلى الحقل الثقافى. وهذا يؤكد ، من جديد ، توحد الثقافة المتأمركة على النطاق العالمى متمثلة فى مدرسة فرانكفورت للموضة الكئيبة" مثلاً. وسنرى أيضًا تنويب الفوارق المحلية وتدميرها، ودمج شعوب العالم فى كتلة جماهيرية واحدة.

ورغم ما سبق، فأنت حرٌ أيضًا أن تفعل عكس ذلك، فتحوِّل الرؤية المبهجة والاختلاف المحتفى به والتباين المُعقد الشاسع فى البعد الثقافى، إلى المجال الاقتصادى. تستطيع أيضًا أنْ تطير على جناحى خيالك إلى خبراء السوق الفصحاء وهم يكررون بحماس شديد كيف ستحقق الأسواق الحرة الجديدة الثراء على نطاق

العالم كله ، كيف ستؤدى زيادة الإنتاج التى تفتح الأسواق إلى أن يشعر البشر أخيراً ببالغ الرضا لأنهم استطاعوا تحقيق تبادل الأسواق ورأس المال كأقصى ما يملكون من القدرات الإنسانية الأساسية وأضمن منابع الحرية!!

وهكذا نكتشف من خلال تلك الإمكانات الهيكلية المتعددة التى يشملها المفهوم العولى الأيديولوجى الأكثر غموضًا، إمكانية توحُده وتناوب محتواه، نكتشف بعض المسارات الأخرى القليلة.

(II)

ومن بين مسارات العولمة الواضحة الإحساس بما تعنيه من تصدير الثقافة واستيرادها كشأن من شئون الأعمال. ومن ثَمّ يمكن التنبؤ تصوراً بالانكماش الشديد وندرة اتصال الثقافات الوطنية وتداخلها ، كما كان يحدث لها بإيقاع بطىء فى العصور التاريخية القديمة.

ويكفى أن نفكر فى البرامج التليفزيونية الأمريكية التى تشاهدها كل شعوب العالم لندرك أنّ هذا التداخل الثقافى أعمق من أى شكل من أشكال الاستعمار أو الإمبريالية السابقة أو السياحة البسيطة. وقد وصف أحد كبار مخرجى السينما الهندية هذا الوضع بقوله: "لقد تغيرت ملامح ابنى المراهق وطريقة سيره مع استمرار مشاهدته برامج التليفزيون الأمريكى، وأعتقد أيضًا أنّ أفكاره وقيمه قد تغيرت". تُرى، هل يعنى هذا أنّ بقية العالم فى طريقه لكى يصبح متأمركًا؟ !. . وإذا حدث هذا، فأى دلالة بالنسبة لنا؟ وقد نطرح سؤالاً آخر: كيف يفكر العالم كله فى هذا الأمر؟ . . بل كيف يفكر فيه الأمريكيون أنفسهم أيضًا؟

والآن، أحب أن أضيف نقطة أساسية تتصل بالتعددية الثقافية وتنوعها. بل أيضًا بالتنوع والتعدد اللغوى. هذا إذ ينبغى علينا أن نفهم هذا البلد (أمريكا) لصعوبة إدراك واقعه. فالولايات المتحدة ليست بلداً واحداً أو ثقافة واحدة مثل أى بلد

آخر، باستثناء أنّ اللغة الإنجليزية هى اللغة الواحدة التى يتحدث بها كل الشعب الأمريكى. فالولايات المتحدة لا تشبه أى بلد من بلاد العالم الأخرى، ليس فقط بلدان العالم الثالث، بل حتى اليابان، وبلدان غرب أوروبا.

ألا يعنى هذا أننا نرى هذا المركز (أمريكا) برؤية (عمياء) بحيث يكون انعكاسها على العولمة عكس ما هى عليه، وقد يساعدنا هذا الفهم جزئيًا لتكوين رأى سليم عنها. ويمكن تسجيل التضليل الأعمى الأمريكى فى ميلنا إلى خلط ما هو عالمى بالثقافى، وتصورنا أنّ كل العناصر والقيم فى معطيات الصراع الجيوسياسى عناصر متساوية ومتعادلة. . أى أن هذه المعطيات لا تتأثر باختلاف القوة وتباينها. وحين أفكر فى هذا الواقع أحيانًا أعتقد أنه يطرح مشاكل فلسفية جديدة نسبيًا مثيرة للاهتمام، أحب توضيح نتائجها فى عبارات ملموسة وأكثر تحديداً.

لنأخذ ، على سبيل المثال ، مسألة اللغة فى النظام العالمى الجديد، فهل هى لغة واحدة متساوية؟ ألا ينتج عن كل مجموعة منها ثقافتها الخاصة وفقًا لاحتياجاتها؟ لقد اعترض المتحدثون باللغات الأخرى الأقل مرتبة على هذه النظرة الجديدة إلى اللغة. وزاد شعورهم بالقلق مع ظهور نوع من الثقافة العولمية التحولية، أو ما يُعتبر ثقافة الأثرياء. ثقافة ترفعها وسائل الإعلام إلى مستوى التقديس من خلال (خبطات) أدبية ثقافية دولية، تنتشر فى العالم على نطاق يفوق تصور القائمين على الإنتاج الثقافى الوطنى المستهدف اعتصاره فى كل الأحوال. ومن المهم أيضًا إدراك أن اللغة الإنجليزية ليست لغة الثقافة بالنسبة لشعوب العالم، بل هى فقط لغة التخاطب المتعارف عليها فى دنيا النفوذ والمال. هى اللغة التى ينبغى تعلمها واستخدامها للممارسات العملية، لكنها نادراً ما تكون لغة الجماليات الفنية. لكن القوة الضمنية تميل فى عيون المتحدثين الأجانب إلى خفض كل صور ثقافة اللغة الإنجليزية الرفيعة.

وعلى هذا الأساس أصبحت الثقافة الشعبية الأمريكية مرتبطة ذهنيًا بالمال والمنتجات السلعية ، لتتمتع بمركز يشكل خطورة على كل صور الإنتاج الثقافى الوطنى المستبعد من عملية إنتاج الأفلام والبرامج التليفزيونية، أو الإنتاج المشترك

الذى لا يعترف بالثقافات الوطنية مثل الموسيقى المحلية على سبيل المثال. ومن المهم الإشارة إلى ملاحظة مهمة وهى مفاوضات واتفاقيات "الجات" و"التافتا"، وما تشتملان عليه من عبارات ثقافية ودلالتها. كذلك النضال الدائر بين الولايات المتحدة من أجل مصالحها الثقافية الهائلة، وبين الدول الأخرى غير الأمريكية. فالولايات المتحدة تريد فتح الحدود الخارجية للفيلم والموسيقى وبرامج التليفزيون الأمريكية. والدول غير الأمريكية مازالت تحرص على أولوية الحفاظ على لغاتها وثقافاتها الوطنية وتطورها. ومازالت هذه الدول تحاول الحدّ من هدْمِها على المستوين المادى والاجتماعى بقوة الثقافة الأمريكية الشعبية والمادية المرتبطة بمصالحها المالية الربحية الهائلة. هذه الثقافة الأمريكية هى بحق ثقافة التخريب الاجتماعى التى تستهدف تغيير القِيم بقيم أخرى على نمط مزخرف عرفت "بالأمركة" عندما كانت مجرد ظاهرة محدودة.

(III)

ألا يستدعى هذا إضافة جملة اعتراضية طويلة، تشير إلى أهمية ودلالة اتفاقيات (الجات والتافتا) اللتين تشكلان مراحل المحاولات الأمريكية المتواصلة لتقويض السياسات القائمة الخاصة بتقديم المساعدات المالية، والأرصدة المخصصة لمناطق العالم الأخرى، ولأوروبا الغربية بالدرجة الأولى؟ !

وصفت المقاومة الفرنسية الثقافة الأمريكية بأنها شأن ثقافىّ مستغرب يشبه أرجل الضفادع. وهنا أود أن أطرح أجندة أساسية تخص كل العاملين فى الحقل الثقافى للعقد القادم. إذ من المهم أيضًا إعادة ترتيب وتسليط الضوء على فكرة الإمبريالية الثقافية (بوصفها موضة قديمة غربية) مستغربة. كما أحب أيضًا أن أطرح أهمية مناقشة الإمبريالية عمومًا فى النظام الرأسمالى العولى الجديد.

فمن المعروف اليوم وعلى أوسع نطاق ما هو ثقافى للاقتصاد، وما هو اقتصادى للثقافة كوجه من أوجه ما يعرف (بما بعد الحداثة). فقد ترتب على ذلك نتائج تمس واقع الثقافة الجماهيرية. وفى هذا المجال، تُذكِّرُنا مباحثات (الجات) بأن الفيلم السينمائى وبرامج التليفزيون الأمريكية يندرجان تحت قاعدة الآلية الاقتصادية

المتفوقة كما كانت وما هى عليه حتى يومنا هذا. هذا لأن الفيلم وبرامج التليفزيون الأمريكية، هى اقتصاديات كاملة تماماً مثلما هى ثقافة، شأنها شأن الأعمال الزراعية أو الأسلحة ، إلخ ... والثقافة أيضاً صادرات أمريكية رئيسية ومصدر هائل للربحية الصافية. وهذا هو سبب إصرار الولايات المتحدة على فتح حدودها للفيلم الأمريكى لتصديره إلى البلاد الأجنبية. ومن ثمّ يجب ألا ننظر إلى هذه الحقيقة على أنها شأن ثقافىّ مُستغرب يصدره الشمال الأمريكى مثل تصديره للعنف أو لفطيرة التفاح، بل هى ثقافة اقتصادية رسمية ضرورية للأعمال، بصرف النظر عن محتواها المبتذل.

ويجب أيضاً أن ننظر إلى سياسة "الجات" الثقافية بوصفها أحد دوافع منطق الرأسمالية عموماً فى التوسع الاقتصادى. إنه المنطق الذى لا قِبَل بمقاومته لأنه يرتكز على متطلبات تراكم الربح المتعاظم فيما يستحيل تخفيضه أو إيقافه، أو تعليقه، أو إصلاحه، بدون هدم النظام ذاته هدماً مهلكاً[١].

ومن السُخرية المرّة، هذه الفجوة الفارقة التى تحتشد بها السياسة الأمريكية لتمتد وتفصل بين الأحاديث البليغة الفصيحة المنمقة عن الحرية، ليست حرية التجارة فقط، بل حرية التعبير أيضاً، وانتقال الأفكار وحرية الملكية الثقافية. وهذا ما نراه يحدث اليوم فى الأفكار والمواد الثقافية المادية التى تعيد إنتاجها مؤسسات تشكل مجموعة من الشركات. المندمجة الهائلة لها شخصيتها القانونية. تقوم هذه الشركات الاحتكارية الكبرى باحتكار تكنولوجيا المعلومات ذات الصلة بالسياسة الأمريكية، وبالتالى يندر أن تتفق حرية هذه الشركات "ودولها المهيمنة" مع حرية المواطن الفرد. وبالتالى يحدث عدم التلاؤم الاجتماعى فى السياسات المرتبطة بحقوق الطبع، وبراءة الاختراع، والملكية الثقافية. فهذه السياسات تجعلنا ندرك أهمية السعى الملحّ والمطالبة بحرية الأفكار التى هى ملكية شخصية خاصة، احتكرتها السياسات الاحتكارية التى تقوم ببيع الثقافات بالكم الذى يحقق لها أرباحاً طائلة. ولن نناقش هذا الجانب المهم من الموضوع السابق مرة أخرى لأننا سنتناول موضوعاً مماثلاً فى قضية البيئة بما فيها من محاولة استحداث براءة اختراع كيماويات أمطار الغابات فى العالم الثالث وما شابه ذلك. لكن سأعود مرة أخرى إلى السوق الحرّ فيما بعد.

وهنا أريد التعليق على الجانب الآخر من هذه الحرية الخاصة، لأنى أراها لعبة محصلتها (صفر). لعبة نتجت عن حرية هدم الإنتاج الثقافى الوطنى للشعوب الأخرى. وفى هذا المجال هنالك مَنْ يظن أنّ السياسة الاشتراكية فى مجال الثقافة انتهت بسقوط الاشتراكية. وينحاز آخرون انحيازًا كاملاً ضد تدخل الدولة، ويتوهم البعض الآخر أنّ إمكانيات المنظمات غير الحكومية Ngo's يمكن أن تلعب دورًا يحل محل المساعدات الحكومية، لإنشاء صناعة أفلام وطنية مستقلة. ومن المعروف أنّ "لاندر" Lander ، كان نموذجًا فى ألمانيا الغربية فى دعم الرواد من مخرجى السينما الشباب بالإعانات المالية. كما قدمت فرنسا إعانات كثيرة لدعم مخرجى السينما الشباب، بصرف النظر عما تحققه أفلامهم من أرباح على خلاف ما تحققه الأفلام التجارية. وفى إنجلترا تقدم القناة الرابعة (B F I) أفلام الموجة الجديدة، وكان من الصعب بالنسبة لمؤسسة الفيلم البريطانى (B F I) أن تخرج أفلام الموجة الجديدة إلى النور لولا هذه المساعدات الحكومية. ومن كل ما سبق لا نستطيع أن ننسى تقاليد هيئة الإذاعة البريطانية (B B C) الاشتراكية الأقدم. ولا ننسى أيضًا كندا التى تقدم مقاطعة كيبيك مؤخرًا دورًا فى دفع إنتاجها الثقافى كإحدى الأولويات فيها، بل تُسهم فى سياسة كندا الثقافية. وعلينا أن نرصُد مباحثات "الجات" التى تركزت فيما تراه جماعات التأثير الأمريكية التى تهدف إلى تنويب كل المساعدات التى تقدم للثقافات الوطنية فى ظل منافسة عالمية ظالمة. كانت هذه المساعدات هدفًا مباشرًا وصريحًا ليقوم من يدعمون الثقافة الوطنية، بتعويق نزعة حرية المتاجرة بوسائل الترفيه. ونحن نأمل أن يكون واضحًا ماذا يعنى نجاح تحقيق حرية المتاجرة بوسائل الترفيه التى توازى انقراض الإنتاج الوطنى الثقافى والفنى فى أى مكان آخر، عكس ما تتمتع به حرية حركة الأفلام الأمريكية. ومن المؤكد أن نجاح أمريكا فى تحقيق هذا الهدف يعنى وفاة السينما الوطنية فى أى مكان، وربما أيضًا وفاة الإنتاج السينمائى الوطنى، كأجناس سينمائية متميزة. وقد يبدو الحديث عن هذا الموضوع مكملاً لما سبق، أو حديثًا تآمريًا مقصودًا. لكنّ المؤكد أنّ الاثنين متوازيان، أحدهما يحاول تأمين ميزاته الخاصة، والثانى يحاول هدم ثقافة عدوه!!. والواقع أنّ

السوق الحرة الجديدة فى هذا الزمن بالتحديد، لم تنتج عن زيادة أعمال المتنافسين كما كان الوضع من قبل فى مشروع مارشال. هذا لأن المساعدات الأمريكية التى قدمتها الولايات المتحدة لدول أوروبا الغربية وقتها ، بعد الحرب العالمية الثانية ، كانت مصحوبة بشروط أوروبية بعيدة النظر. حدّدت تلك الشروط عدد الأفلام الأمريكية التى يُسمح لها قانونيًا بدخول الأسواق الأوروبية. ورغم ذلك استطاعت الأفلام الأمريكية على مراحل أن تقضى بفيض إنتاجها وتأثيرها على صناعة السينما المرموقة ذات الخصوصية الوطنية فى إنجلترا وألمانيا وإيطاليا. تلك الصناعة الأوروبية التى كانت منتعشة فى العالم الثالث. ولم يكن من قبيل الصدفة أن تنجح فرنسا فى استعادة شخصية فنها الوطنىّ لتكون أكثر الدول وعيًا بالأخطار القادمة مع صناعة السينما الأمريكية(٢).

وها نحن نشاهد اليوم فى كل مكان من العالم الثالث، والعالم الثانى أيضًا (سابقًا) عملية هدم إنتاج الأفلام الوطنية وتدميره، فضلاً عن الهدم الكامن والفاعل والكامل للثقافة الوطنية المحلية. ولاشك أن انتصار أفلام هوليود، وبرامج التليفزيون الأمريكية التى فاقت أهمية الفيلم الأمريكى، لم يقتصر على كونه انتصارًا اقتصاديًا فحسب، بل تكرّس كانتصار سياسىٍّ أيضًا. وعلى المستوى النظرى ذى الدلالة الهامة، ما تناوله كتاب "سينما هوليود الكلاسيكية" الذى اشترك فى تأليفه كل من "بوردوول" Bordwel و"ثومبسون" Thompson و"ستريجر" Straiger ، والذى أعلنوا فيه وفاة التجارب الفيلمية التى شهدتها الستينيات والسبعينيات فى كل أنحاء العالم، وهيمنة الشكل الكلاسيكى للفيلم الأمريكى عالميًا. وهذا معناه أيضًا القضاء النسبى على صانعى السينما الحداثيين المستقلين فى كل أنحاء العالم، لكى يفرض عليهم التوجه نحو حداثة بعينها . ومعناه أيضًا نهاية الفيلم السياسى وما يتضمنه من مغزىً أخلاقى يخلق تصور إمكانية إيجاد بدائل راديكالية مختلفة عن تلك التى نعيشها اليوم تحت لواء الحداثة. والواقع أنّ اكتشاف وإبداع الفيلم الراديكالى الجديد صاحب اكتشاف وخلق العلاقات الاجتماعية وأساليب الحياة الجديدة فى العالم. بيد أن الإمكانيات الفيلمية الرسمية، والسياسية، والاجتماعية، قد تلاشت مع تفاقم الهيمنة الأمريكية القاصمة.

ومن ثمّ، يمكن القول إن حب الناس لأفلام هوليود هو السبب فى كل هذا. ومن المحتمل أن يزداد حبهم لطريقة الحياة الأمريكية مع إمكانية وصول هذا النمط الحياتى إليهم. وإلا ما سرّ أن يهرع الجمهور المجرى والروسى لمشاهدة أفلام هوليود أكثر من إقبالهم على مشاهدة أفلامهم الوطنية التى كانت ، من قبل ، محل فخارهم؟ ولماذا الخوف اليوم من الخصخصة على الفيلم الهندى الذى كان عنصرًا هامًا من عناصر حماية الثقافة الهندية؟

لقد أصبح الفيلم الهندى اليوم مهددًا بالذوبان مثل ألواح الثلج رغم شعبية الكوميديا الهندية غير العادية . ويمكن تفسير الإقبال على الأفلام الأمريكية، بالسرعة التى تتم بها كتابة قصص الأفلام الأمريكية وما تقدمه من جاذبية العنف الذى يخاطب الأحاسيس. وربما أيضًا لما تحتويه هذه الأفلام من مضامين أخلاقية فى ثنايا عملية الإخراج السينمائى الأمريكى الذى جعلها أكثر شعبية. وبالتالى من السهل إدمان الأفلام وبرامج التليفزيون الأمريكية. وأظن أنّ معظمنا يمكن أن يُدمن هذه الأفلام. ومع ذلك، يجب أن ننظر إليها من زاوية مختلفة نقيس من خلالها معايير الثقافة وحياة الناس اليومية حين تُصبح مجرد شبكة من العادات بلا ملامح، وممارسات معتادة تمثل نمط حياة. حينئذ، من السهل جدًا أن ندرك كيف تخترق هذه الثقافة الأمريكية أسلوب حياة الناس الذى يعبر عن هويتهم ولغتهم، فضلاً عن الكيفية التى يتعاملون بها مع بعضهم البعض ومع الطبيعة أيضًا، وإذا تم تمزيق هذا النسيج الوطنى فإنه من الصعب خلقه وإبداعه مرة أخرى . وبالرغم من ذلك نجد أن بعض دول العالم الثالث ما زالت تحافظ على هذا النسيج الوطنى. هذا لأن عنف الإمبريالية الثقافية الأمريكية، وتسلل أفلام هوليود وبرامج التليفزيون الأمريكية يهدف أساسًا إلى القضاء على التقاليد الوطنية قضاء إمبرياليًا تامًا. إنها تقاليد بعيدة جدًا عن تقاليد ما قبل الرأسمالية، أو عن تقاليد دينية ظاهرية. ومن ثمّ أصبحت تمثل عملية توفيق ناجحة جديدة بين التكنولوجيا الحديثة والمؤسسات القديمة.

وهكذا ، يُصبح استيعاب أيديولوجية أفلام هوليود والسوق الحرّة مجرد احتراف صنعته الثقافة اليومية الدائمة، وتعبير مجتمعى تتعلم منه الشعوب المعنيّة التى تستقبل هذه الثقافة الأيديولوجية الأمريكية فضلاً عن احترافها هذه الصنعة الثقافية فى الوقت ذاته. والحقيقة أن هوليود ليست مجرد اسم يدل على الأعمال الفنية التى تُدرّ أرباحًا فقط، بل ثورة ثقافية للرأسمالية فى مرحلتها الأخيرة التى هدمت أنماط الحياة القديمة واستبدلتها بأنماط حياة جديدة. فهل يا تُرى تُحب الدول الأخرى أن تتبنّى هذه الأنماط؟ هذا سؤال يمكن طرحه. فما الجواب يا تُرى؟ أعتقد أنّ هذه هى الطبيعة الإنسانية، بل ربما أكثر من ذلك. فها نحن نرى التاريخ بأكمله يتحرك فى اتجاه الثقافة الأمريكية والنظر إليها كما لو أنها إله. ومع ذلك فهناك سؤال آخر ما زال يطرح نفسه. فهل حقًا نحن أنفسنا نريد ذلك لأنفسنا؟ فإذا تصورنا أننا نريد شيئًا آخر غير ذلك، نتبين بوضوح أننا لا نملك أن نحذر من الثقافات الأخرى حول ما نريد أو ما لا نريد.

(أ)

تعالوا بنا نعود إلى وجهة النظر الأمريكية، ونركز على نقطة عدم التماثل الجذرى بين ثقافة الولايات المتحدة والثقافات الأخرى. فالتماثل بين الثقافات لن يحدث أبدًا، ذلك لأن الثقافة العالمية الجديدة لم تمُر بمراحل انطلاقية. كذلك ليس هناك تكافؤ بين اللغات الأخرى واللغة الإنجليزية فى وظيفتها العالمية، حتى لو حاولت التجربة. وهذا ما حدث ورأينا حين حالت تلك اللغات واجتهدت لكى تحل محل هوليود فى مجال وسائل الترفيه المحلية، أو فى أى شكل عالمى ناجح. اجتهدت هذه اللغات وفقًا لأسلوب النظام الأمريكى ذاته، بمحاولة إدماج العناصر المستجلبة من الخارج مثل ثقافة السومورای اليابانية - Sumurai، وموسيقى جنوب أفريقيا الـ(exotic)، وأفلام جون وو John Woo، والطعام التايلاندى... إلخ .

كان هذا هو معنى تفجّر الثقافة العالمية الجديدة التى يبدو للكثيرين أنها فرصة للاحتفاء بها. وليس من المستحب أن نختار بين وجهتى نظر مختلفتين تماماً حول هذا الأمر. بل أكثر من ذلك، ينبغى علينا أن نكثّف تعارض الأمرين وتناقضهما، مثل صورتنا التاريخية فى الوعى الهيجلى. وهناك أيضًا وجهة نظر أخرى تقول: إنّ العولمة تعنى بالضرورة التوحيد والتنميط. وهذا يؤدى إلى انتقال صورة الحياة المادية النمطية الأمريكية مع قيم الشمال الأمريكى وصوره الثقافية إلى الثقافات الأخرى عن طريق الشركات العملاقة عابرة القارات أو متعددة الجنسيات، ومعظمها أمريكية فى الأساس. لكن تحقيق هذا الشأن ليس بهذه البساطة كما لو أنّ الحياة مجرد آليات وبنايات تجعل كل أماكن العالم متشابهة. والأمر أيضًا ليس مسألة قيم، وهو ما يصدم الأمريكيين عندما يشير الأجانب إلى أن حقوق الإنسان التى تتحدث عنها أمريكا والقيم الإنسانية وحتى الديمقراطية البرلمانية، لا تمثل قيمًا عامة فى أمريكا، بل هى مجرد سمات ثقافية محلية أمريكية تم تصديرها كممارسات تصلح لكل شعوب العالم.

وما أريد قوله هنا، أنّ هذه الصدفة مفيدة لنا. فأنا لم أذكر بعد أقصى صور التطابق بين المصلحة الاقتصادية والتأثير الثقافى الأمريكى لتصدير أسلوب الحياة الأمريكية ذاته . هذا التأثير الذى غالبًا ما يكرّس فى الناس "الفردية الفادحة" و"المادية الاستهلاكية". أى ما يُفسر كيف يمكن هدم "العولمة الجديدة". ذلك لأن الناس ترفض هذه المفاهيم الأخلاقية التى لا تتلاءم مع مهمة العولمة ولا تحدّد بالقدر الكافى جذور القوى التدميرية المنغرسة فى الشمال الأمريكى، دون تحدى الولايات المتحدة ونمط حياتها وثقافتها الأمريكية ووسائل الاتصال الجماهيرى التى تنفرد بها تحديًا يقف كضرورة أولية. وهذا فى حدّ ذاته هو العمود الفقرى لنظامنا الاقتصادى وأسلوب حياتنا اليومية من خلال وسائل إعلام غير مسبوقة فى التاريخ. وقد رأينا منذ سقوط الاشتراكية وانهيار الشيوعية الروسية، كيف لم يبق سوى الأصولية الدينية بديلاً عن أسلوب هذه الحياة. ونسأل الله ألا يجىء اليوم الذى نطلق فيه على هذه الأصولية الدينية صفة أسلوب حياة، مقارنة بالاستهلاكية الأمريكية. ولكن

هل يتقدم التاريخ الإنساني كله تقدمًا بطيئًا كالسلحفاة نحو نمط المستهلك الأمريكي بوصفه يمثل ذروة الاستهلاك كما يعتقد "فوكوياما" وآخرون؟ وهل هناك ما يؤكد أنّ أرباح السوق يمكن أن تتوسع فتصبح أسلوب حياة متاح لكل إنسان على هذا الكوكب؟ وإذا كان هذا الافتراض خطأ، فهل يمكن هدم ثقافات الآخرين دون تقديم أية بدائل أخرى؟ وهكذا نرى من بين هذه المناقشات الدائرة حول العولمة، رأيًا يقول، إنّ كل انتشار جديد لما يعتقد الناس أنه محلي وطني متشدّد، هو نفسه عبارة عن ردود أفعاله وآليات دفاعه فى مواجهة العولمة المتصاعدة. وفيما يلى على سبيل المثال ما يعتقده "جيوفانى آريغى" Giovani Arrighi فى هذا الصدد، يقول: "هناك مجتمعات وبلدان، بل حتى قارات كما هى الحال فى الصحارى الأفريقية، أُعلن أنها مجتمعات زائدة عن الحاجة ولا داعى لوجودها. بوصفها مجتمعات لا تقوم بأى دور فى تغيير التراكم الرأسمالى على النطاق العالمى.. وقد ترتب على ذلك وبعد انهيار الاتحاد السوفييتى كقوة عظمى وإمبراطورية إقليمية، وانقطاع المعونات عن هذه المجتمعات والمحليات التى لا حاجة إليها فى نظام الطلب، ترتب عليه حدوث عدد لا حصر له من العداوات داخل هذه المجتمعات، فأى هذه المجتمعات" يا تُرى" بات زائدًا عن الحاجة أكثر من غيره؟.. وأى منها بات نادر الموارد بعد أن انقطع عنه تيار مساعدات الاتحاد السوفييتى السابق؟ وعمومًا، هذا هو تشخيص هذه العداوات، والتعامل معها ليس كتعبير عن حماية المجتمع الذاتية، مقابل تصدع أنماط حياة مستقرة تحت ضغط منافسة السوق المكثفة، بل لأنها ظلت فى معظمها مجتمعت كما هى عليه دون أى تطور. فالواقع أنّ هذه العداوات هى رمزٌ للكراهية التى تشبه (العرق الدسّاس)، يلعب فيها الأقوياء والضعفاء دورًا ثانويًا على أحسن تقدير فى معاركها القتالية(٣).

ومهما كان التشخيص على قدر من الصحة، فقد قدم لنا" على الأقل" درسًا مهمًا نفكر من خلاله فى مجريات العولمة على أسس ثقافية تنتهى بصورة عامة بإبراز العولمة كأساس للعنصرية.

وبعد معرفة كل هذه الآراء الكارثية، من الصعب تأييدها فى مواجهة الآراء الأخرى الأكثر إيجابية، دون تسفيه الوجه الآخر للعملة الذى يحتفى بالعولمة وما بعد

الحداثة. ومع ذلك نجد أن هذا الوجه الآخر يثير فينا الحماس والتحفز، خاصة وأن الكثيرين منا وخاصة في الولايات المتحدة، يميلون إلى المشاركة في القضايا المختلفة بوعيهم الباطن. ومن ثمّ نجد أنفسنا عمليًا وقد صرنا مجرد متلقين لثقافة العالم الجديد. ولاشك أن هذا المؤتمر الذى يجمعنا هو فى حدّ ذاته دليل على أننا اليوم فى مركز نستفيد فيه من العولمة بتنشيط مجموعة من شبكات المثقفين الجديدة تتبادل فيما بينها المناقشات من خلال مواقف وطنية متنوعة توحدت بالعولمة إلى درجة أتاحت لنا فرصة التحدث إلى بعضنا البعض فقد اختفى تمامًا إحساسنا بالتناقض الأساسى الذى كنا نعيشه فى العالم القديم تحت الاستعمار. كان التناقض بين الغربيين والشعوب ذات العادات والتقاليد تناقضًا "حداثيًا". وها هو اليوم يختفى فى زمن الرأسمالية الجديدة، رأسمالية ما بعد الحداثة، لسبب بسيط وهو أن العادات والتقاليد توقف انتقالها من مكان إلى مكان. وها نحن اليوم نرى كيف أصبحت الأصولية ذاتها أصولية اختراع ما بعد الحداثة مثل: "الكونفوشية" و"الإسلامية" و"الهندية" التى اختلفت أساليبها الآن عن أساليبها فى الماضى. وهذا يعنى أن التناقضات قد اختفت بين عواصم "المتروبوليتان" والأقاليم على الصعيدين المحلى والعالمى. وليس بالضرورة أن يكون هذا إيجابيًا مع طمس الاختلاف المتوحد بين المركز والأطراف. ورغم المبالغة التى قد تبدو حين نزعم أننا جميعًا نمثل أطراف المركز، إلا أننا نرى كثيرًا من الحرية قد تحقق بالعولمة، بمعنى أن الخلافات بين الأطراف والمركز قد اتسعت وانتشرت ولم تتمركز. هذا الرأى يُصرّ على أنّ العولمة جاءت بأسلوب مضاد تمامًا للنظرة المتشائمة القائلة بأنّ العولمة تعمل على توحيد النمطية. ومن ثمّ، نرى صوتين متناقضين نحاول من خلالهما رؤية وتحديد صفات (هذا الفيل الضخم أى العولمة).

والواقع أن المفكر والمنظر المكسيكى، "نستور جارشيا كانسيلينى" Nestor Garcia Cancilini ، هو الذى قدم العولمة فى أقوى صورها فى مجال الثقافة – ثقافة العولمة كما يراها. فهى بالنسبة له ثقافة مهجّنة تتسم بالتميّز ، تنتخب أفضل ما يمكن اقتباسه من خلال العولمة. وبهذا المعنى يرى كانسيلينى أن ثقافة العولمة ثقافة تقدمية وصحية، تشجع إيجابًا على انتشار الثقافات الجديدة. وهذه الرؤية لثقافات العولمة بمفهوم "كانسيلينى" تتضمن أيضًا كيفية توظيف الثقافة بهذه الطريقة من

خلال عمليات ترابط غير منظمة أو نقيّة، وبدون مواقع ثقافية منفردة لها تقاليدها ونظامها. وهكذا يُقدم "كانسيليني" ذخيرة حيّة لأكثر الرؤى يوتوبية بالنسبة للعولمة فى زماننا هذا. هذه هى الرؤى التى تحتفى بالعولمة احتفاء هائلاً بوصفها عولمةً تتداخل فيها الثقافات ولا تتمركز فى مركز واحد، أو فى أية (موضة) ثقافية تهيمن على الثقافات الأخرى. أما اعتقادى الشخصى فهو أن هذا الرأى يحتاج إلى توصيف اقتصادى بسيط ، هذا لأنه لا يتوافق مع ما يُطلق عليه الثقافة الموحدة على نطاق العالم من حيث محتواها نوعياً وما تتسم به من فقر ثقافي. وهذا الرأى الذى يصطدم مع الرأى المتشائم السابق عن العولمة، يُمثل بالنسبة لنا أملاً فى إطلاق شرارة أهم المناقشات والندوات الجارية فى الفترة الحالية.

أما التناقض المهم الآخر المتصل بثقافات العولمة، فهو التناقض القائم بين القيم القديمة للاستقلال والاكتفاء الذاتى فى الثقافة والاقتصاديات، وبين الاعتماد المتداخل المنظّم الذى نعيشه اليوم جميعًا داخل نسيج عنكبوتى واحد وهو (شبكة العولمة). وهناك أيضًا فريق يقف مع الطرفين، المتفائل والمتشائم. وقد حضرت مناظرة تناولت رؤية هذا الفريق المذكور، ربما تتاح لنا فرصة مناقشتها فى أجندة أخرى موسّعة.

والآن نعود إلى الاحتمالات الثلاثة المذكورة سابقًا. فبالنسبة إلى رؤية "جارسيا"، نجد ما يثبت أنه مخطئ فى اعتقاده باستمرار الحيوية الثقافية لإنتاج العالم الثالث الثقافى. وذلك لأنه لم يتوقع حدوث توازن مضاد للأمركة فى مركزين عالميين آخرين هما أوروبا واليابان.

ومن الأفضل فى هذا السياق، طرح هذا الموضوع بوصفه مشكلة أكثر من كونه مجرد رأى محدد. وبالتالى أتساءل: هل تغيّرت العلاقة جوهريًا بين الثقافة والاقتصاديات فى وقتنا الحالى؟ على أية حال، يبدو لى واضحًا أن الإبداع والإنتاج الثقافى الجديد فى مناطق استهلاك الثقافة الجماهيرية هو المؤشر الحاسم على مركزية محدّدة، وإن كان لا يدلّ على أنه إنتاج ثقافى تملكه هذه المنطقة وتحقق منه ثروة وقوة إنتاجية. وهذا ما أكده فشل الشركتين اليابانيتين "سونى" و"ماتسوشيتا" فى تحقيق هدف اليابان فى امتلاك صناعة وسائل الترفيه الأمريكية من خلال شراء شركة "سونى" أفلام شركة "كولومبيا"، وشراء "شركة ماتسوشيتا" اليابانية لشركة (MCA) الأمريكية.

كانت هذه الخطوة اليابانية دليلاً غير عادى على فشل الشركتين اليابانيتين، أى أن اليابانيين لم يستطيعوا التحكم فى الإنتاجية الثقافية اللازمة لضمان عملية العولمة أمام أى منافس آخر رغم ثروتهم الهائلة وإنتاجهم التكنولوجى فى صناعة وسائل الترفيه، فضلاً عن ملكيتهم الخاصة لهذه الشركات ذاتها. وهذا يؤيد الرأى القائل إنّ إنتاج الثقافة يعنى التعبير عن حياة الناس اليومية. وبدون ذلك، من النادر أن يستمر النظام الاقتصادى وينتشر ويتكرس.

أما بالنسبة لأوروبا التى تتمتع بالفخامة والثراء الثقافى الذى لم يسبق له مثيل . أوروبا المتحف المتلألئ بماضيه الثقافى العريق الذى هو الحداثة ذاتها. أوروبا هذه هى ما سأتناوله هنا من حيث فشلها فى إنتاج ثقافة جماهيرية خاصة بها، الأمر الذى يعتبر بالنسبة لثقافتها علامة نحس. فهل يمكن - يا تُرى- أن تعنى نهاية الحداثة نوعًا من الوفاة لنموذج معين من الهيمنة الأوروبية على الفن والثقافة؟ هذا ما أعتقد أنه حدث بالفعل فيما يشبه النحس الذى يُرثى له حقًا. فقد بذلت المجموعة الأوروبية المشتركة جهوداً من أجل أن يكون لها كيان ثقافىّ أوروبىّ جديد من خلال إنتاج ميلان كونديرا(*)، بدلاً من (T.S.Eliot). لكن هذه الجهود باءت بالفشل، فقد ظهرت مجموعة الثقافات المحبوبة والمتعارضة شعبيًا أو عِرْقيًا فى كل أوروبا، تعتبر ترحيبًا (بما بعد الحداثة)، والشىء نفسه حدث فى كل أنحاء العالم فيما أكد التخلى عن مشروع الهيمنة الأوروبية القديم.

ونفس الشىء حدث مع الدول الاشتراكية السابقة، التى لم تستطع أن تُنتج ثقافة أصيلة وأسلوب حياة متميّزًا يمكن أن يكون بديلاً عن الثقافات الأخرى. هذا بينما الذى حدث بالفعل هو إضعاف وتحنيط تقاليد العالم الثالث وعاداته. لكن يبدو أنّ الأصولية الدينية هى وحدها التى أصبح لها القوة والإرادة لمحاربة الأمركة. فهل

(*) أديب تشيكى ولد عام ١٩٢٩، صدرت مؤلفاته بعد الغزو السوفيتى لتشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨، هاجر إلى فرنسا عام ١٩٧٥. نزعت عنه المواطنة التشيكية عام ١٩٧٩، حصل على الجنسية الفرنسية بعد عامين. (المترجمة).

نلاحظ هنا كلمة يبدو؟! نقول يبدو لأنّ علينا أن نترقب ما إذا كانت هذه التجارب ستقدم بدائل اجتماعية إيجابية، أم هي مجرد رد فعل لعنف القهر والكبح الأمريكي.

(V)

بدا الترحيب بـ"حرية السوق"، وكأنه يسلط الأضواء الإيجابية الجديدة على هذه التطورات التي تنذر بالشؤم. وهذا ما يستحق منا التدقيق في استجلاء هذا المفهوم، وتحديد المقولات الفلسفية المتداخلة التي نشطت في تعريف هوية العولمة مع السوق ذاته. ويمكن تسجيل تناقضات المفاهيم المتداخلة، شأنها شأن كثير من خلط مختلف المستويات المتميزة والمندمجة في الحياة الاجتماعية[٤].

ودائمًا ما كنت أشير إلى ما قدمه "A. G. Hirchman" الموثّق في الكتيبات والأطروحات الأولى في عصر النهضة، عن كيفية الحصول على عائدات التجارة. والتي عُرفت فيما بعد في الرأسمالية ذاتها بـ"حلوى التجارة" La Douceur du Commerce . أو تأثير التجارة بعائداتها على العقليات البربرية العنيفة. وكانت الأولوية لمصلحة العواصم الكبرى القادرة على رؤية الأمور وفهمها، وغرس المدَنيَة والتحضر تدريجيًا في الشعوب غير المتحضرة (وأنا أضيف إلى ذلك، الشعوب الأخرى غير شعوب أوروبا الإقطاعية على الأقل)[٥]. وهكذا نرى أمامنا مستويين: الأول: تبادل العلاقات الإنسانية، أو ما نسميه اليوم "الحياة الإنسانية". والثاني: هوية محدّدة ومؤكدة فيما بينهما.

لكن "هايك" [*]Hayek ، اقترح تحديداً مشابهاً على نطاق سياسي أوسع. حدّد العلاقة بين هوية أي مشروع والديمقراطية. قال من المفترض أن يعوق غياب

(*) فريدريك أوجست ڤون هايك: اقتصادي نمساوي (١٨٩٩-١٩٩٢) وهو أكبر داعية للسوق الحرّة. وناقد لتدخل الحكومة، ولاقتصاديات كينز. يربط تحكم الدولة الاقتصادي بفقد الحرية الشخصية. أقام في النمسا مراكز أكاديمية مختلفة، وفي المملكة المتحدة، والولايات المتحدة. حصل على الجنسية البريطانية عام ١٩٣٨. حاصل على جائزة نوبل في الاقتصاد عام ١٩٧٤. (المترجمة).

الديمقراطية نمو المشروعات الحرة. ومن ثمّ، لابد أن تتبع المشروعات الحرة التطور الديمقراطى، وأن تعتمد الديمقراطية على السوق الحرّة ذاتها. تحمس "فريد مانيتس" Fried Manites حماسًا شديداً لهذا الاستنتاج، لأنه قائم على أساس القياس المنطقى، وعمل على تطويره. وقد هدّد به تلويحًا اللاجئون السياسيون فى الفترة الأخيرة. أما الاقتصاديون فى "العالم الحرّ" فقدموه كنصيحة للدول المتخلفة من دول الشرق بعقولها المظلمة، مستهدفين بناء مصيدة اقتصادية أفضل. بل أكثر من ذلك، ترى غموضًا أساسيًا فى تحديد الأيديولوجيات المهمة للسوق فى حدّ ذاته. يقول ماركس من بين مقولاته: (إن هذه الفكرة بالتحديد تستلزم منع الخلط بين فئتين مختلفتين هما التوزيع والإنتاج، فقد يختلف الاستهلاك ذاته فى مراحل مختلفة تتخلل العملية الخطابية).

وعمومًا نجد الدفاع عن الإنتاج الرأسمالى يتم تحت اسم غامض هو التوزيع ، أى المنتجات المتنوعة غير المتجانسة فى بورصة السوق. وهذه هى إحدى النقاط الأساسية تحديداً فى أزمة الرأسمالية، لو لم تعمل تلك العناصر التى تجمع بين الاستهلاك والتوزيع فى توافق متزامن. ومع تخزين فائض الإنتاج الوفير لكى لا يستطيع المستهلك شراءه، عندئذ يشعر الناس الذين تتملكهم "شهوة السوق" – إذا جاز هذا التعبير – بأن السلعة المختلفة المتقادمة والمملة باتت جاذبة جنسيًا، بعد أن خلقت منها كل أساليب الاستهلاك سلعة مرغوبة، مثل الأيديولوجية ذاتها والتى أطلقت عليها "ليسلى سكلير" Leslie Sklair "أيديولوجية ثقافة الاستهلاك الجديدة، عابرة القارات". إنها الثقافة التى تُغيّر العادات النفسية، والممارسات التقليدية، وتكتسحها فى طريقها لتصبح مشابهة للحياة الأمريكية.

إذا افترضنا أنّ المستويات المتعددة للشىء نفسه تتناقض مع بعضها البعض. وأن الاستهلاكية لا تتوافق مع الديمقرطية، لأن عادات ما بعد الحداثة وإدمان الاستهلاك يضغطان على إمكانيات العمل السياسى الجماعى ذاته. هنا تجدر الإشارة إلى أن الاختراع التاريخى للثقافة الجماهيرية كان مصدر الاستثنائية الأمريكية الشهير، أى الوعاء الذى ذابت فيه إدارة النضال الطبقى فيما سمح بقيام الفيدرالية

الأمريكية، على عكس معظم بلاد العالم الأخرى. وهكذا كان لنظامنا الفريد الخاص بالثقافة الجماهيرية والاستهلاك أثر كبير فى تحقيق الإجماع على الاتجاهات الجديدة، بدلاً من الأنشطة المستبعدة. ولعل ما يدعو للسخرية حقًا تقديم الثقافة الجماهيرية بوصفها بعدًا من أبعاد العملية الديمقراطية، إذا تجاوزنا المقاومة التى تواجهها من كثيرين من المشاركين فى مناقشة العولمة.

ومع ذلك يمكن كشف هذا التشوش بالمواقف ذاتها، أكثر من كشفه من خلال المستويات المتفككة التى قدمتها هنا. وفى هذا الصدد علينا أن نتعمق الاحتفاء بتأثيرات الثقافة الجماهيرية التجارية المتحررة التى عبّر عنها بصورة مؤكدة بأمريكا اللاتينية، أساتذة وأصحاب نظريات مثل: "جورج يوديسى" Goerge Yudice وخاصة فى مجال الموسيقى الشعبية، وفى تليفزيون البرازيل(٧). أما اللغة الوطنية فى مجال الأدب فتلعب دورًا مهمًا فى حماية الإنتاج الأدبى العظيم المعاصر. وهناك فى أمريكا اللاتينية وسائل عديدة تقلب توجه الأسواق الأمريكية الشمالية والأوروبية وتهزمها. ليس فى مجال الموسيقى الوطنية على الموسيقى الواردة من أمريكا الشمالية فحسب، بل الأهم من ذلك، أن الشركات متعددة الجنسيات وشركات صناعة شرائط "الكاسيت"، تستثمر أموالها فى إنتاج الموسيقى اللاتينية الوطنية (فى البرازيل، وقنوات التليفزيون المحلية). وها نحن نرى كيف تقدم الثقافة الجماهيرية اللاتينية صيغة تقاوم بها محاولة الشركات متعددة الجنسيات ابتلاع الإنتاج الثقافى المحلى الوطنى، أو" على الأقل" اختيارها أعمالاً مشتركة للتخلص من ميزات الإنتاج الوطنى الخاص. لكن قصة هذا النجاح الوطنى اللاتينى المحدود فى مقاومة الهيمنة الثقافية الاستعمارية لا يشكل قاعدة عامة، بل استثناء ؛ ذلك لأن الإنتاج المشترك يمهد الطريق لاستعمار التليفزيون بصورة كاملة فى عدد من البلاد الأخرى، وليس فقط فى العالم الثالث. يتحقق هذا من خلال ما تقدمه هذه البلاد من برامج وأفلام الشمال الأمريكى. صحيح أنّ التمييز بين التبعية الثقافية كقاعدة، لاصوت لها مثل الصوت المكتوم" وهو ما أريد الإشارة إليه هنا" لكنّ هذا التمييز وإن بدا تافهًا، فإنه يسترجع المأزق الفلسفية، خاصة مشاكل الفئات والمستويات الثقافية والاقتصادية التى ركزناعليها هنا. فما هو المبرر إذن لتمييز هذين المستويين الاقتصادى

والثقافى ؟ الواقع أنّ الأعمال التى تُستثمر فى وسائل الترفيه فى الولايات المتحدة أصبحت مثل الغذاء ، وهى من أهم صادراتنا الاقتصادية. وكما نرى فى مفاوضات "الجات" كيف تبذل الحكومة الأمريكية أقصى ما لديها للدفاع عن هذه الأعمال. وتفعل الشيء نفسه فى مفاوضات الـ"نافتا" Nafta .

وتؤكد نظرية ما بعد الحداثة" - فى الوقت ذاته - أنّ الاختلافات بين هذه المستويات تذوب تدريجيًا. فالمستوى الاقتصادى يتحول تدريجيًا إلى مستوى ثقافى، والمستوى الثقافى يصبح تدريجيًا اقتصاديًا. ولاشك أنّ صورة المجتمع كما نراه فيما تقدمه الإعلانات الأمريكية تُعد وثيقة حقيقية لتحول السلع تدريجيًا إلى صور فاسقة (شهوانية) فى حد ذاتها. أى أن هذه السلع قد أصبحت إنتاجًا ثقافيًا مباشرًا. أما الثقافة الرفيعة فقد ذابت فى تلك الصور الفاسقة. ومع هذا التكثيف المتزامن للاستثمارات فى سلع الثقافة الجماهيرية، من المناسب أن نقترح مناقشة مراحل وفترات الرأسمالية المبكرة عندما كانت الجماليات ملاذًا للأعمال الرأسمالية والدولة ذاتها. أما اليوم فقد تحولت الجماليات إلى أرض بور لا علاقة لها بالسلع الترفيهية(٨).

ومن ثم، فإذا افترضنا أنّ دنيا الثقافة يمكن أن تدخل فى صراع مع عالم التبعية الاقتصادية (فى ظل ظروف معينة مثل حالة التليفزيون البرازيلى) وحتى لو كان هذا الافتراض غير منطقى، إلا أنه يحتاج إلى مزيد من التفصيل. ذلك لأننا نجد سمات هذا الصراع فى حالة البرازيل الفريدة، بوصفها سوقًا هائلاً يتمتع بأبعاد قارية حقيقية. وأنا أفضل هذا التفسير أكثر من تفسير الأفكار التقليدية عن الاختلاف الثقافى، والتقاليد الوطنية واللغوية ، وما شابه ذلك. فهذه الأفكار " كما أعتقد" تحتاج فى حدّ ذاتها إلى ترجمتها من جديد إلى عبارات مادية.

ويظل افتراض "يوديس" قيد البحث: فالثقافة فى ظل ظروف معينة، مع التركيز على الموسيقى الشعبية كنموذج" يراها "يوديس" دليلاً على الديمقراطية، لأنها تقدم مفاهيم وممارسات تشبه المواطنة. أى أنها تُوجه إلى المستهلك المستقل ذاتيًا، فيما يقود الإنسان البسيط التابع إلى صورة جديدة من الحرية السياسية الجديدة (كما فعل شيللر منذ زمن بعيد). ومن الواضح أنّ انصهار المستويات الثقافية والسياسية

معًا، فضلا عن الرغبة فى الانتقام من المُستعمر (بكسر الميم)، وحصر المناقشة على الموسيقى، يجعل افتراض "يوديس" يبدو مقبولاً ظاهريًا، أكثر من تركيز "جون فيسك" John Fisk على التليفزيون التجارى كنموذج[٩]. وتجدر الإشارة إلى أنّ حصر الموضوع على الموسيقى التى يستمع إليها البرجوازيون التأمليون نجده ينطبق أيضًا على الرقص وممارسة الموسيقى عمومًا. كما يجب ألا ننسى أن البرامج "اليوتوبية" العظيمة فى فرنسا قد أُجهضت رغم وجود الحكومة الاشتراكية الفرنسية وما جاءت به من متغيرات. فقد كانت تلك البرامج نموذجًا واضحًا على نمط موسيقى "جاك أتالى" jack Atali نفسه بوصفه المؤلف الموسيقى الأساسى الذى يجمع بين كونه موسيقارًا واقتصاديًا فى الوقت ذاته. فأتالى يؤكد على القرابة التى تجمع بين الموسيقى والاقتصاد[١٠]. أما "ستيوارت هول" Stuart Hall فقد تحدث كثيرًا عن المفهوم الجديد للثقافة كما يراه، وذلك فى مقالاته التى نشرت بصحيفة "نيو تايمز" قائلاً: "أنا أتردد فى إطلاق عبارة ما بعد الحداثة على الثقافة، سواء على مدى فترة أو دورة محدّدة من الزمن". ولكن دعونا نترك اليوم مسألة ماركسية أو اشتراكية "هوول" Hall ، وننظر إلى رأيه فى الطريقة التى تمارسها ثقافة ما بعد الحداثة الموسيقية التى انتصرت على مختلف المجموعات الثقافية الصغيرة فى بريطانيا. فى هذا الصدد، نجد أن رأيه قوى متمشٍ مع الإمكانات السياسية للفن، بمعنى يختلف عن المعنى الذى تعودنا فهمه[١١]. فالتعدد الثقافى يستهدف التوصل إلى صورتين من الوحدة أو التوحد. توحد الدولة العنصرية، ووحدة الجنس الأبيض (المواطنون البروتستانت) الذى تمثله الدولة. (نلاحظ أننا نتكلم الآن عن آلية الخصومة فى العلاقات المتخيلة، وليس بالضرورة عن العلاقات الاجتماعية العملية لمجموعات الأقلية المختلفة فى بريطانيا).

ما سبق هو مجرد نموذج يوضح نظريًا وسياسيًا توسع العلاقة التى تربط الثقافة بالسوق فى أمريكا اللاتينية والتأكيد عليها. فقد كثر الحديث الذى يركز على الثقافة فى أمريكا اللاتينية وكيف تدعمها الدولة. وفى ظل النظام الذى جاء بعد الثورة فى المكسيك، نجد أنّ السلطة هى سلطة الدولة وليست سلطة الرأسمالية ذاتها كما هو الحال فى العالم الأول. ذلك العالم الذى يركز أساسًا على المؤسسات

الصناعية والتجارية لتصبح الدولة فى وضع يميزها بالوفرة والتعدد كزمان ومكان ما بين الحرية والمقاومة. أما السوق الذى يعمل فى أمريكا اللاتينية بمعنى البورصة والتجارة فشأنه شأن المنظمات غير الحكومية الـ(NGO's) فى أفريقيا وآسيا، يهرب من سيطرة الدولة غير المستنيرة ذاتها. أما فى العالم الأول الأنجلو أمريكى، فمازالت الدولة قادرة على الاحتفاظ بمسافة إيجابية تحمى بها نفوذها ضد محاولات الجناح اليمينى لتفكيكها والعودة بها إلى أعمال القطاع الخاص وكافة أنوع العمليات الأخرى. فالدولة تنفرد بتحقيق الرفاهية والتشريعات الاجتماعية، وتمثل مصدر أمان لجميع السلطات التشريعية الحاكمة (كالتوظف والصحة والتعليم وغير ذلك). وهذه السلطات التى تنفرد بها الدولة يجب ألا تخضع وتستسلم للتشطير والتفكيك بتأثير الأعمال الأمريكية(١٢).

لهذا، فإن ثمة وسيلة يمكن بها مقارنة هذين الموقفين الراديكاليين المختلفين. موقف ترحيب أمريكا اللاتينية بالتعددية الثقافية ضد الوحدة الثقافية الجائرة. والموقف الآخر المدافع عن الوحدة الثقافية الإيجابية فى أمريكا الشمالية ضد التعددية الجائرة. هذان الموقفان المتغيران والمتماثلان يترابطان لتظل وسيلة تقييمهما هى الوسيلة ذاتها بوصفهما خصائص هيكلية لم تصل بعد إلى صفة العولمية. فما زالت خصائصهما الهيكلية من خصائص النظام العالمى الأقدم، أى مستوى الفهم التجريدى والعلاقات المتداخلة الصالحة للمستوى الوطنى. ومع ذلك، فإن فهمها من بعيد يبدو على عكس ما هى عليه فى الواقع. وإذا كان هذا يبدو غامضًا، فسوف أشير إلى أكثر ما قرأته إثارة للاهتمام فى كتاب "C. L Games عن ثورة هاييتى العظيمة بعنوان: "اليعقوبيون السود" " ج.لـ جيمش" The Black Jacobins. ألا يبدو عنوان الكتاب فى حد ذاته متناقضًا تناقضًا ظاهريًا(١٣)؟ هذه وجهة نظرى، فيما يطلق عليه موضوعات تاريخية تلعب أدوارًا مختلفة عبر شبكات البث العالمية. فقد عرفنا فى الثورة الفرنسية قوى الـ(سانسكولوت Sansculoottes) أكثر القوى الراديكالية التى كانت تضم أبناء الطبقة الدنيا العنيفة المتطرفة. هذه الطبقة لا نستطيع وصفها بأنها طبقة البروليتاريا لأنها كانت خليطًا من البرجوازية الصغيرة والحرفيين

والطلبة، وفئات غامضة ، وما شابه ذلك. نعرف أن تلك الطبقة كونت جيشًا من حركة اليعقوبيين وروبسبير، حركة أبرزها لنا "جيمس" فى ثوار هاييتى أمثال الـ(سانسكولوت) بثقافتهم الثورية المستوردة من فرنسا فصاروا هم أيضًا القوى الأساسية لرد الفعل المعارض والمعادى لحركة الثائر الهاييتى "توسان لوفيرتيير" Toussaint Louverture . وفى مثل هذا الوضع من السهل جدًا إثارة العنصرية. وهذا المثال يمكن قراءته معكوسًا جدليًا وقد حددّته العلاقات الداخلية الوطنية. والواقع أننى أتردد فى استخدام كلمة متعددة الجنسيات التى تدل مضامينها الحرفية بالنسبة لنا على دلالات أكثر حداثة. أتردد أيضًا فى نطق كلمة إمبريالية التى تستخدم اليوم فى غير زمانها الصحيح "anachronisti"، ولا يمكن أيضًا التفكير فى كلمة العبودية بالمفهوم الكولونيالى البسيط.

وأحسب أنّ التنظير فى شأن التحول الجدلى من إيجابى إلى سلبى، من الوحدة إلى التعددية، ما بين الاختلافات فى مواقف أمريكا الشمالية وأمريكا اللاتينية يُعتبر تنظيرًا بالأسلوب بنفسه.

بيد أنى أحب تطوير هذا الديالكتيك تطويرًا أشمل. ألا نلاحظ حاليًا الموهبة التى تتمتع بها المعارضة المثالية "النظرية" لتحديد الهويّة، وكذلك الاختلاف مع مضمون الوحدة المحدّد مقابل التعددية. إذن يمكن تحويل مجموعة القوانين إلى اتفاق على ما يجرى حاليًا من مناقشات حول مسألة "ما بعد الحداثة". كما أعتقد أنّ قوى الثقافة الإيجابية فى حالة أمريكا اللاتينية لا تعنى أنّ الثقافة الجماهيرية أو الثقافة الشعبية ثقافة استثنائية، بل تشمل أيضًا الثقافة الرفيعة المتمثلة فى الأدب القومى، ولغة السامبا، أو مع ما يتناقض مع " جويمارايز روزا" Guimaraes Rosa . هذا رغم أن هوية "روزا" تحددت فى إطار إنجازها الأدبى بين الثقافات الوطنية الأكثر فخارًا واستقلالاً ذاتيًا. والواقع أننى أستهدف بهذا الإسهاب المتروى أن ندرك مسبقًا ماهية هذه المناقشات اللانهائية حول ما يُسمى "دول" وعلاقتها بهذا الشأن المبهم المعروف "القومية". فالقومية تدافع عن الذاتية التى تبدو حداثة تقليدية بصورة أكبر. أما الدفاع عن الفن والثقافة الرفيعة فهو أوثق قريب يربط بين الحداثة الفنية والقوة السياسية الجماعية ذاتها. ونحن نتصور أن هذه القوة سلطة

سياسية موحّدة، أو مشروع جماعي أكثر منها سلطة مشتتة بين تعدد ديمقراطي، ومواقع كيانات مختلفة(١٤).

الهند مثلاً بلد شاسع يزخر بالتعددية، يجمع في تطور كامل بين الحداثة وما بعد الحداثة. ومع ذلك، فلننظر إليه نظرة تتوحد مع مشروع حزب المؤتمر القديم الاجتماعي الديمقراطي، واتخاذ نهرو خطة رحلة عدم الانحياز بكل السياسات الجمالية والفنية المختلفة تمامًا عن سياسات الدراسات الثقافية (إذا جاز وصفها هكذا) والتي لمسناها في وضع أمريكا اللاتينية. فهل هذه هي آخر الحداثة القديمة التي تزايد التحمس لها؟ وهل تصاعد الحماس لها حقًا، إلى حدّ الدفاع عن الهوية ضد الاختلاف؟ وهل نستطيع بهذا المعنى دعم الهجوم من جديد على تيار الحداثة في كل مكان فيبدو تأثيره على نبذ سياسات الحداثة مع الفن الحديث، ومن ثمّ تتركنا بلا هدف سياسي كما يشكو اليوم الكثيرون؟..

هذه المناقشات والمعارك النظرية لا تستهدف وجود وساطة تحل الاختلافات وتحولّها إلى هارموني، لكنها تهدف إلى إتاحة فرصة للتوقف عند الجدل نفسه، وما يقدمه للقوى المختلفة من فوائد. ومن ثمّ، أستطيع أن أقترح الفرضية التالية:

ينبغي ألا نتعامل مع الاختلافات بين الطرفين المختلفين على أنّ كليهما يقف مستقلاً في موقع ما. هذا لأنّ الاختلاف أمرٌ طبيعي لا يستطيع أحدٌ معارضته على المستويات الاجتماعية أو حتى السياسية. ولا شك أنّ شرعية السياسات الديمقراطية الجديدة تؤيد هذه التجارب التي تحفزها حيوية السوق والمزارعون وخلافه (سواء في العالم الأول أو العالم الثالث) فالواقع أنه تنوع سوسيولوجي أكثر منه غرابة الدفاع القديم عن التجارة والرأسمالية على أساس التبادل التجاري والحرية السياسية. وبالتالي يعتمد كل شيء على إدراك المعيار الذي تُقاس به الهوية المفترى عليها. فإذا تمثل هذا المعيار في وجود الدولة ذاتها كهوية وطنية، عندئذ تتأكد واحدة من صور الاختلاف السياسي البسيط جدًا في الثقافة والسوق، مع وجود القوى التي تقاوم الاتساق والسلطة. وفي هذا الوضع يحدث الصراع الراديكالي المطلوب ضد المستوى السياسي من خلال المستويات الثقافية والاجتماعية. ولاشك أنّ هذا الجدل

المهم ينخرط فى المناقشات الدائرة حاليًا، فيشمل مثلاً التأكيد على أنّ الفيدرالية هى المستقبل الأفضل، رغم ما حدث لها من تطورات تاريخية أخيرة وثّقت وأثبتت فشلها فى وفاة الشيوعية. وبصورة أكثر دقة، لقد ماتت الفيدرالية ذاتها فى الاتحاد السوفييتى، ويوغوسلافيا، بل حتى فى كندا.

وعلى أية حال، فإذا هدّد الهوية على مستوى العالم اختلاف على مستوى عالٍ، فسوف يتغيّر كل شىء. وإذا ما وصل الاختلاف إلى هذا المستوى، فلن يقتصر العداء ضد سلطة الدولة الوطنية، إنما سيصل إلى النظام عابر القارات ذاته والأمركة، وتماثل المنتجات، والأيديولوجيات المتطابقة، وممارسة الاستهلاك. وعند هذه النقطة تجد الدول والثقافات الوطنية أنها مطالبة فجأة بالقيام بدور إيجابى منوط بها ضد ما سلف ذكره. وكما تواجه تعددية الأسواق المحلية والإقليمية معارضة، يحدث نفس الشىء فى مجال الآداب ولغات الأقليات ذات الحيوية المعترف بها عالميًا، ومن ثمّ تنقرض مع مواجهة قدرها المشئوم. ورغم هذه المعارضة من المدهش أن ينشأ وضع جديد للدولة" الوطنية ولا نقول (القومية). فالدولة الوطنية التى أصابها الضرر تُصبح كيانًا وقيمة منتعشة تدافع عن ثقافتها الوطنية، وتزخر بمن يؤكدون ما تتمتع به آدابها وفنونها الوطنية من قوة وقدرة على المقاومة. هؤلاء المدافعون عن الثقافة الوطينة هم من يحددون مستويات الفن والسياسات، وربط حيوية الثقافة المحلية وثقافة الحداثة، بإمكانية وجود مشروع جماعى أو سياسى وطنى عظيم مثل ما تصوره اليسار واليمين أثناء فترة الحداثة، مشروع ربما يعارض إستراتيجية "جرامشى" الشعبية الوطنية، إستراتجية "الحداثة الوطنية"، رغم أن جرامشى نفسه كان من الحداثيين فى مثل هذه الأمور.

هذا الموقف يفترض مسبقًا إمكانية الوقوف فى وجه انتهاكات السوق والرأسمالية عبر القومية، ومراكز سلطة الرأسمالية الكبرى المعروفة باسم العالم الأول فى تقديم القروض. كما يفترض أيضًا ضرورة معارضة عملية تشتيت ثقافة ما بعد الحداثة الجماهيرية، ووضعها فى أوضاع متناقضة مع من يقومون وحدهم بتنشيط الثقافة الريفية الحقيقية ذات التعددات والاختلافات التى تستطيع معارضة الدولة الوطنية ذاتها أولاً، ثم (تصوراً) من يقف وارءها فى العالم الخارجى رغم التناقض.

الباب الثانى

الفصل الأول

المحليات البديلة
انشطارات العولمة: لاتينية أمريكية ثانية

بقلم: ألبرتو موريراس

Alberto Morieras

خيال المهاجر

إن المعـركـة بين المحلى والـعـالمــى نضـال مــن أجـل أو ضـد نظام كـوكـبى متحكم يرتكز على نظام هرمى منظم، وعلى اختلاف يتم تدبيره. والدراسات الخاصة بهذا المجال سوف تساعد إما فى تكريس نظام السيطرة وإنجازه أو فى إعاقته. وهذا البحث سوف يسهم إسهامًا مبرمجًا بالنسبة للمهمة الثانية التى فهمتها جيدًا من خلال وضعى الخاص، بوصفى أمريكيًا لاتينيًا يعيش فى الولايات المتحدة ويعمل بها. ذلك لأن الجامعات الأمريكية، ليست مجرد متعهد يقدم العولمة على المستوى التقنى، لكنها مواقع تتم فيها نظريات الممارسات والخبرات الأخرى المهمة غير خبرات وممارسات العولمة. والجامعات الغربية بفضل المؤسسية فى تكوين النظام العالمى، تلعب دور الآلة الساحقة فى استعمار الممارسات الفردية وإذابتها. إذ يمكن للمعرفة الدقيقة أن تحقق تقدمًا كلما زاد موضوع دراستها الخاضع لنفوذ شبكة عولمة المعرفة . وحتى إذا لم تستطع هذه المعرفة الدقيقة وهى تحاول فهم الحركات المضادة للعولمة أو الحركات المتولّدة ذاتيًا من موضوع دراستها، فإنها تترك موضوعها قيد الاستجواب الأيديولوجى الأكثر شمولاً.

وتُعد الجامعة أيضًا، موقعًا نظريًا للإعلان عن عدد من الممارسات الفردية مثل الممارسات الأنثوية، وممارسات الشــواذ جنسيًا رجالاً ونساءً. وهى أيضًا مكان لإحياء تكوين الجماعات الإنسانية الآخذة فى الاندثار ثقافيًا، والتضامن مع الفقراء ، وظهور نظريات الوعى بالعنصرية ومقاومة الخطاب الاستعمارى، وبعض تشريعات خطاب ما بعد الكولونيالية. وتظل الجامعة أحد معاقل التفكير التقليدى، حيث تعكس النقد النظرى حتى لو لم يكن هناك ضرورة لارتباطه بالممارسات الجارية فى المجال العام. ورغم أنه قد يكون هذا النقد واقعيًا فى المبادرات الديمقراطية على المستوى المحلى والوطنى، أو حتى على المستويات متعددة الجنسيات، إلا أنه يحدث له تطوير فى الجامعات فى بادئ الأمر، أى يجد ترحيبًا فقط من الجامعة التى تسهم

فى التنظير له. ونظراً لانكماش المجال الثقافى العام باتت الجامعة إحدى آخر المواقع المؤسسية، حيث لا تتمتع الممارسة النقدية فيها بإمكانية نظرية فحسب، بل هى موجودة عملياً أيضاً(١).

وكان الاتهام القاسى الذى وجهه "جيمس بتراس" James Petras و"موريس مورلى" Moris Morly للمثقف النمطى اللاتينى الأمريكى (الذى وُصف كمن يكتب لصالح أو يعمل برعونة فى إطار حدود مثقفين نمطيين آخرين من وراء البحار، (أى المؤسسات التمويلية). ومن خلال المؤتمرات الدولية، كأيديولوجيات تؤسّس حدود الطبقة السياسية الليبرالية). وهذا يحدد للمثقف اللاتينى الأمريكى " ظلماً لاشك" الدراسات التى يجب بحثها. وهذه - فى واقع الأمر- هى الشروط العامة للفكر الأكاديمى العولى، على الأقل فى الغرب، وفى المناطق التى يسيطر عليها الغرب. ومن ثمّ، فهناك حاجة لتطوير الإطار النظرى المتماسك الذى يمكن أن يعكس القيود السياسية الراهنة، ويفسح الطريق للتفكير فى الإمكانيات السياسية التى قد تملأ المسافة المتاحة فيما يظهر من تناقض بين العولة المتحيزة والنظرية الإقليمية. ومن أكثر مجالات المراحل المؤسساتية الواضحة لهذا التناقض فى الولايات المتحدة هى مجال تكريس الدراسات الأكاديمية(٢).

وفيما سبق لم يكن يُنظر إلى مجال الدراسات الأكاديمية بوصفها جزءاً من النظرية المضادة للعولة ، بل كان عكس ذلك صحيحاً، كما يحكى لنا "فيسنت رفائيل" Vicente Rafael قائلاً: "فمنذ نهاية الحرب العالمية الثانية تكامل مجال الدراسات الأكاديمية مع شبكات أكبر تبدأ من الجامعات إلى المؤسسات التى حققت انتشاراً فى تقديم وسائل المعرفة النمطية استهدفت ، انتشار المستشرقين وقد اتبعت هذه المؤسسات المنطق التكاملى ، الذى فصل بين "أعمال المحافظين" فى مجال الدراسات عن توافقها مع مهمتها التقدمية. ومن ثم أصبحت الاختلافات نمطية ، من خلال مجموعة ممارسات منتظمة مرنة يشراف عليها خبراء ملتزمين بمواصلة تقديم المعرفة الشاملة عموماً". وهكذا يتم المشروع الإمبريالى الذى يعمل على ربط أكثر المشروعات المعرفية الظاهرة، بالدراسات المنتظمة للآخرين، لتؤدى فى النهاية إلى الحفاظ على

فكر النظام الوطنى ليصبح له حدود مشتركة مع الفكر العولى"[٣]. والممارسة النقدية ليست إمكانية نقدية فقط، بل ممارسة قائمة بصورة عملية أيضًا.

وبالنسبة لرفائيل، فهو يرى المشهد الجديد الذى نطلق عليه "خيال المهاجر"، تهديدًا لمجال الدراسات الخاصة بالمكان، كما تُفهم بالصورة التقليدية، كنتيجة تؤدى إلى إشكالية هذه الدراسات بين المركز والأطراف، وبين الوطن وخارج حدود الوطن، وبين محلية إنتاج المعرفة وموقعها من تدخل المركز فيها. ومنذ التحرر من الاستعمار، وفى مواجهة الرأسمالية العالمية والهجرة الجماعية ونظم العمل الميسرة المرنة وانتشار تكنولوجيات وسائل الاتصال، كان من الصعب على هذا المجال من الدراسات أن يكون مجرد ضمان استعمارى يفترض سيطرة العواصم الكبرى على وحداتها الإدارية المنفصلة عنها[٤].

ومن المؤكد أن أمركة الولايات المتحدة لأمريكا اللاتينية هى أمركة لها شروطها، وإن لم تصل بعد إلى درجة كافية بسبب التغيرات الديموجرافية والهجرة اللاتينية إلى الولايات المتحدة فى العقود الأخيرة. ولا تستطيع الولايات المتحدة أن تدعى بأن هذه الأمركة هى شأن معرفى يمتد مع حدودها الجنوبية، ذلك لأن الحدود المعرفية هى التى تحركت شمالاً وداخل الشمال. ولا شك أن خيال المهاجر لابد وأن يؤثر بالضرورة على الممارسة المعرفية التى تأسست كالمعتاد على احتياج وطنى لمعرفة الآخر. هذا الآخر ما هو سوى أنفسنا إلى حد كبير، أو جزء مهم من أنفسنا. وكما يقول "رافائيل" إن المهاجر غير المستقر، يجمع فى مرحلة "الانتقال Transmit" بين الدولة الوطنية، وكونه غريبًا يسأل عن إمكانية طلب العلم فى بلد الآخر. إنها إمكانية خيال غير استعمارى، أو ليبرالى، أو حتى أهلى، إلى أن يقع بعد ذلك فى شرك هذه الأوضاع[٥].

قامت بتنظير هذه الدراسة المختلطة مجموعة من النقاد، تحت اسم "ما بعد الكولونيالية"، أمركة لاتينية شكّلها خيال المهاجر داخل أمريكا اللاتينية ذاتها. ومادامت هذه الممارسات الأكاديمية تنبثق من ممارسات سابقة، وما دامت هذه السياسات المضادة تتثبت فى مواقع تتميز إعلاميًا بالخلاف فيما بينها حول مساحة

الهيمنة الطفيفة وتصور أنها هيمنة أمريكية لاتينية جاءت بعد الكولونيالية، كشكل من أشكال الممارسة المضادة للعولمة. هيمنة تتصور أنها تتوافق مع الارتباط المفصلي بالاختلاف معها من خلال التعبير عما يتعذر اختزاله إذا تبقى من هذا التعبير مسافة يمكن أن تغير اتجاه هذا الاختلاف بعيداً عن العولمة.

والمهاجر يتصور بخياله أن الأمريكى اللاتينى يمتلك إمكانية الوقوف ضد اللاتينية الأمريكية المؤسسة تاريخيًا. ومن خلال هذه التصورات تحاول اللاتينية الأمريكية أن تصبح نموذجًا أمثل لنظرية مقاومة العولمى مادام أنها تعارض تكوين المعرفة الإمبريالية المصاحبة لحركة رأس المال نحو العالمية. لكن ما يجب تحديده بالفعل، هو هل يمكن لمعارضة العولمة أن تبقى معارضة قوية بما يكفى لمواجهة قوية أيضًا ضد القوى اللاتينية الأمريكية المتحكمة تاريخيًا. وهل تتحرك القوى المضادة للعولمة لإعادة تأسيس نفسها من خلال (خيال المهاجر)، بترويض دورها كمركز أو مجموعة من المراكز المتحركة لنماذج مثالية اجتماعية جديدة؟ كما أن المهاجر لا يضمن استيعابه للاختلاف بينه وبين الآخر المهيمن استيعابًا كاملاً، لأن الآلية العالمية تلجأ دائمًا إلى جعل الاختلاف يبدو متجانساً(٦).

وفى هذا الصدد يثور نقاش: إن تطور التجانس المنظم ودور الجامعات الجديد قد لا يتعارض مع انتشار وخدمة النظام العالمى، فضلاً عن التنظير الأكاديمى للدوافع المتولدة ذاتيًا. هذه الدوافع قد تكون أحد جوانب التجانس المنظم، أو أحد ضرورات مزيد من التوسع فى هذا التجانس، وشكل من أشكال التغذية الذاتية.

وعلى أية حال، حتى لو كان التجانس، أو التولّد الذاتى، وتغاير الخواص متناقضين، إلا أنهما يشكلان نوعًا من العلاقة الجدلية، لأن العلاقة بينهما قائمة بالفعل وتمثل، من وجهة نظر السياسات الثقافية المؤسسية، نوعًا من التشابك السياسى ما يتصل اليوم بالمواطنة العالمية. هذه العلاقة الانعكاساً سليما على أنواع جديدة من العمل فى مجال الدراسات. ورغم أننا نشير بهذه الملاحظات إلى مجال الدراسات عمومًا، فمن المفيد أن نحصرها فى إطار سؤال حول إمكانية وجود جديد لـ"لاتينية أمريكية ثانية".

نوعان من اللاتينية الأمريكية

فى خضم المناقشات التى كانت جارية حول تورط وكالة المخابرات المركزية مع الجهاز الأمريكى المركزى ضد العصيان والتمرد، نشرت جريدة "نيويورك تايمز" مقالاً بقلم "Catherine Manegold"، يمكن أن يؤخذ كنموذج أولىّ للطريقة التى يُنظم بها التصور الغربى ويُتحكم فى انخراطه لتغيير الأحوال السائدة فيما بعد الحرب الباردة، وهى الأحوال التى لا تتفق مع العلاقات الودية[٧].

والمقال يُجسّد جزءاً متفاعلاً من قصة هذا الانخراط الغربى، كيف يعمل التضامن الأمريكى اللاتينى ضد الرغبة الوحشية الغامضة التى تقف فى الخلفية من وراء ستار. فعندما التقت "جنيفر هاربر" Jennifer Harber بـ"أفرين باماكا فالاكيز" Afrain Bamaka Valazquez ، كانت فى التاسعة والثلاثين وتعمل محامية، وتعد كتابًا عن النساء فى جيش ثوار جواتيمالا. كان لهذا الجيش الثورى أسلوبه الخاص الذى قاد "جنيفر" إلى مجتمع المقاتلين من رجال العصابات. وكان المجتمع يعيش حياة شاقة سائرًا فى طريق خبىء سرى. سافرت "جنيفر" من تكساس إلى مكسيكوسيتى، ومنها إلى غابات غرب جواتيمالا من أجل البحث الذى تقوم به. لم تدّعِ أن مهمتها مهمة موضوعية أو أنها تراها مهمة رمادية اللون كئيبة، أو حتى تريد أن تدعى هذا[٨].

اتسمت رواية "جنيفر" الرومانسية عن حرب العصابات بالسمو، مثل رواية "الجميلة الصغيرة": لـ "مايا كوماندانت" Maya Comandante ، التى تشبه حكاية "Bamby" لوالت ديزني. قدمت رواية جنيفر تفسيرًا شاملاً ومنحازًا لما يقابل الممارسة النضالية الاجتماعية والسياسية من شراك وورطات "تبدو غير مناسبة على الإطلاق لخريجة جامعة هارفارد التى تتوقع الموت خلال مهمتها". هذا، مثل خوفها من أمور تافهة تهددها أثناء رحلتها المهمة.[٩] "فيبدو الموت أمامها مثل شخص ذى مصداقية غير عادية تتزامن مع مصدر لشوق أحمق ينفى شيئًا لا يعبر عن حقيقته". ومن خلال قصة جنيفر هاربر المثالية، يرتفع مستوى انخراط مواطنة أمريكية مع

الحركات الاجتماعية الثورية فى أمريكا الوسطى إلى أكثر قليلاً من مجرد أن ينبض قلبها بحب خادع.... "فقصة جنيفر هى قصة الحب الأول، رغم أنها كانت متزوجة قبله من أحد الزملاء المحامين من تكساس، لكن حياتها معه لم تستمر"[١٠].

ولا شك أن توجه القلب إلى الحبيب هو الجانب الآخر الخيالى لسياسات وكالة المخابرات المركزية الأمريكية (CIA)، ومكتب المباحث الفيدرالية (FBI)، ووكالة التنمية الاقتصادية (DEA)، وغيرها من وكالات الولايات المتحدة القانونية والتنفيذية التى تتبعها وفقًا لمعاييرها لأسباب أكثر انخراطًا فى الأمن العالمى والإرهاب عبر القومى. ومن خلال هذا الحديث يمكن أن يكون توجه القلب قريبًا من التوجه نحو فتح باب تغيير الأحوال الكونية السائدة حاليًا. وقد استطاعت "جنيفر هاربر" أن تلقى الضوء على طبقة كاملة من عمال التضامن الأمريكيين اللاتينيين المؤثرين، وعن رغبتهم الدائمة التى لا تتجاوز مجرد حب مبهم ليس حبًا معرفيًا، أو حبًا قابلاً للنمو سياسيًا. ومع ذلك لم تصبغ جنيفر مهمتها باللون الرمادى ولا تريد[١١].

ومهمّة العولمة تتصل بالضرورة بتحقيق سيادة رأس المال كأساس لإقامة الإمبراطورية العالمية، بل أيضًا لتقديس رأس المال وتأليهه. هذا الإله الذى أسماه "كينيث فرامبتون" Kenneth Frampton : "أقصى قوة دافعة للحضارة العالمية". فالإمبريالية العالمية لا تعتمد اليوم على ما تقدمه من مشروعات البنية الوطنية الفاخرة أو معطيات مجموعة منها[١٢]، ولكنها تعتمد على نظريات ما بعد الحداثة وهى فيضان رأس المال بهدف تشبع العالم به. وهذه الشمولية يمكن أن تؤثر على الفهم الذاتى للعواصم الكبرى، كما تؤثر أيضًا على الأطراف الهامشية والمحليات المتداخلة. ويتم هذا التأثير بتحجيم مطالبهم وصولاً إلى إنشاء مواقع متميزة متصلة بالتوحد العالمى الشامل. وقد يشكل الاختلاف عملية متصاعدة متوجهة نحو هوية عولمية من خلال تركيبة جدلية نهائية وحشية يصعب التخلص منها فيما بعد[١٣]. ومن ثمّ، يكون نفيها مجرد نفى فترة متخلفة كقدر مشئوم للفهم الذاتى أثناء موت الطرف الهامشى. تقول "Manegold": "إن توقع الموت ينظم أيام الفترة المتخلفة، كما لو أنّ الموت هو الذى يستطيع فقط أن يعوّض، أو على الأقل يضع حداً للمستوى الكونى التافه اليائس".

وسوف أتخذ اللاتينية الأمريكية تحديداً كمثل لمجموعة شاملة نعرف منها موضوع اللاتينية الأمريكية القابل للتطبيق(١٤). ويمكن أن تطالب اللاتينية الأمريكية برغبتها فى الاتحاد مع قوى الإفناء" على الأقل" بطريقتين، الأولى: بوصف اللاتينية الأمريكية آلية معرفية مسئولة عن الاختلاف اللاتينى الأمريكى، تسعى بنفسها إلى إفناء ذاتها من خلال تكامل معرفتها الخاصة كأحد الوثائق الأساسية فى مجال الدراسات التى يطلق عليها اليوم" روبرت. ب هول" Robert B-Hall، "الشمولية الأصولية" و"الوحدة التى تتطلبها العلوم الإنسانية كلها". وبهذا المعنى الأول: الشمولية الأصولية، يصل طموح العلوم الإنسانية اللاتينية الأمريكية إلى تكوين صورة خاصة لقوة منتظمة ورثتها عن جهاز الدولة الإمبريالى، هذه القوة المنظمة تريد أن تعمل كوكالة فورية تصل نتائجها فى النهاية إلى ما يشبه الوحدة الشاملة مع الزعم بأنها وحدة كلية محايدة بكل ما تشمله من معرفة عالمية باختلافها وتماثلها. كان هذا الانطلاق الأساسى وليد أيديولوجية الاختلاف الثقافى التى تتحكم فى الاختلاف الأمريكى اللاتينى لكى ينطلق إلى شبكة المعارف العالمية. ومن ثمَّ، تعمل كآلية للتجانس حتى لو اعتقدت بقدرتها على تطوير هذا الاختلاف أو الاحتفاظ به. ومن خلال تقديم اللاتينية الأمريكية يمكن التحكم فيما تضمنه المعارف من اختلافات وتجانس لتصبح فى خدمة هذا الزعم العولمى. وهكذا يتم فهم المعرفة اللاتينية الأمريكية بالمعنى الأول. أى أنها تسعى فى النهاية إلى إفناء ذاتها لأنها تحاول تغيير مظهرها بنفى الذات وتحويله إلى رؤية كاملة من مشهد واحد.

ومن وجهة أخرى، يمكن أن تتوقع اللاتينية الأمريكية تصوراً يبرزها كجهاز ضد المزاعم والمفاهيم الموظفة أساساً للتحكم فى التقدم المقصود للمزاعم المعرفية وتوجهها نحو الربط المفصلى الكامل. وبهذا المعنى لن تعمل اللاتينية الأمريكية كآلية معرفية متجانسة، بل آلية مضادة لها. ستعمل كقوة معطلة أو قوة تشويه فى الجهاز المعرفى ومعارضة للزمن المنضبط أو "للوحش المفترس" الهيجلى. هذا الوحش الذى لا يرغب فى السير من خلال ربط الاختلاف أو الهوية، بل من خلال عمليات التفكيك المستمرة عبر دعوة راديكالية إلى الخارج المعرفى الذى لن يتحول إلى مجرد عملية داخلية ذات طبقتين. وبهذا المعنى تسعى اللاتينية الأمريكية إلى ربط إنتاج المعارف المحلية

المتنوعة ليُشكل حلفًا ضد التمثيل التاريخى اللاتينى الأمريكى الراسخ والمُؤسَّس وما يتبعه من تأثيرات اجتماعية وسياسية[١٥].

هكذا نرى أن اللاتينية الأمريكية فى الحالة الأولى تتجه نحو تفكيك ذاتها بإتمام رؤيتها الغامضة، أى حين يأتى اليوم الذى يقرر فيه اللاتينى الأمريكى أن يطلق الذات اللاتينية الأمريكية داخل التكامل النبوئى مع المعرفة العلمية. وفى الحالة الثانية تشارك اللاتينية الأمريكية فى إفناء ذاتها بممارسة نقدها العميق لإستراتيجياتها المزعومة فيما يخص الشأن المعرفى اللاتينى الأمريكى. لكن هذه الممارسة النقدية المتعارضة مع ما تزعمه إنما تعتمد على تكوينها السابق، الذى يمكن النظر إليه على أنه لا شىء سوى صورتها المعكوسة أو الشكل الذى تنفى به نفسها تمامًا. ومن الممكن أيضًا اعتبار أن هذه الممارسة اللاتينية الأمريكية الثانية الحساسة يتركز عليها الضوء فقط فى اللحظة التى تبدأ عندها اللاتينية الأولى، على وجه الدقة، تقديم ما يشير إلى نجاحها الراديكالى الأول، والذى هو فى الوقت ذاته علامات على تحللها. وعلى أية حال، فقد لايكون هذا فضيلة اللاتينية الأمريكية الأولى، إذ ربما حدث شىء آخر عدّل الرهان السابق على التغيير الاجتماعى تغييرًا جذريًا فى لعبة إنتاج المعرفة.

وتعليقًا على فكرة "Gilles Deleuze" التى تقول: 'لقد مارسنا مؤخرًا مسارًا جديدًا انتقل من مجتمع انتظامى إلى مجتمع السيطرة". فيما يلى رأى "ميخائيل هاردت" Michael Hardt فى هذا الصدد: لقد كان المشهد الواحد، والبيانات المنتظمة عمومًا، تعمل بمفهوم المراكز والنقاط الثابتة والكيانات. وكان "فوكو" Faucoult يرى أن إنتاج الكيانات (حتى الكيانات المتعارضة مثل عامل المصنع أو الشاذ جنسيًا) كانت إنتاجًا لكيانات أساسية فى وظائف المجتمعات النظامية. ومع ذلك فإن إعلان السيطرة لا يتوجه نحو المركز الوظيفى أو الهوية، بل إلى الحركة والشأن المجهول. فوظائف السيطرة ترتكز على "أى شىء كان" أى على الأداء المرن للكيانات المتحركة المحتملة. ومن ثَمَّ، يتم دراسة تجمعاتها أو مؤسساتها فى المقام الأول من خلال إنتاج وتكرار الصورة الزائفة[١٦].

فإذا كانت اللاتينية الأمريكية الأولى تمثل إحدى الفلسفات المؤسسية التى تُجسد الطريقة التى فهم المجتمع النظامىّ علاقاتها من خلال التغيير كنافذة يُرى منها مشهد واحد، فاللاتينية الأمريكية الثانية يمكن تصورها كما لو أنها صورة من الأداء المعرفى المحتمل، نابعة من التحول إلى مجتمع السيطرة. وهكذا لم تعد تتحكم فى مصيرها أثناء بحثها عن "المراكز" و"النقاط الثابتة" و"الكيانات". فاللاتينية الأمريكية الثانية تجد فى هذه الانطلاقة غير المتوقعة إمكانية وجود قوة حاسمة جديدة. الأمر الذى يصل إلى الحدّ الذى يُمكّن اللاتينية الأمريكية الثانية أن تربط كيانها بصدع الانفصال التاريخى الماضى، وهذا هو الواقع الوسط بين التحول من الحالة النظامية إلى مجتمع السيطرة.

وإذا افترضت مجتمعات المركز المسيطر أن المجتمع المدنى انهار أخيرًا عندما تحوّل إلى مجتمع سياسىّ، والأمر الذى يترتب عليه إقامة دولة العولمة من خلال التدرج الواقعى للمفاهيم فى ظل رأس المال، فماذا سيصبح عليه وجود المجتمعات الهامشية البعيدة عن العواصم الكبرى فى زمن العولمة؟ وهل سيتحدد تصنيفها كمجتمعات كميّة وسط عناصر الصور الاجتماعية السابقة؟ ألا تتجه هذه المجتمعات بذاتها إلى عملية التلاشى ولكن بخطوات أبطأ. وبكلمات أخرى "فمهما كان الأمر"، فذلك يعتبر شأنًا إيجابيًا فى المجتمعات الهامشية التى ما زالت تمثل مجرد أفق عقلى سائد، لكنها لا تمثل أى معطيات اجتماعية. ·

وكما قال: "هاردت" Hardt، إن سيطرة النظام الجديد على المواطن لإقامة حكم ذاتى، هى صورة اجتماعية زائفة منفصلة عن القوى الاجتماعية التنافسية، وذلك بدلاً من تنظيم المواطن بوصفه كيانًا اجتماعيًا ثابتًا أيًا كان، أو إنسانًا يشغل موقعًا مرنًا غير محدود يجعل له كيانًا خاصًا. وتتميز هذه السلطة الحاكمة بالحركة والسرعة. سلطة تقدم آلية مبرمجة لانهائية و"سيبرانطيقية" كنموذج مثالى قياسى وتقريبى لنموذج الحكم الجديد(١٧).

هذا النموذج المثالى للحكم لا أظنه قد وصل إلى صورته النهائية فى المجتمعات الطرفية. ومع الإيقاع البطىء للزمن الذى يفصل بين المجتمعات الطرفية المُنضبطة

وبين سيطرة العواصم الكبرى تعلن اللاتينية الأمريكية الثانية أنها آلية حاسمة تلعب حاليًا دورًا ذا بعدين فهي؛ مركز انتقاليّ لا ترتبط بمعيار السلطة النظامية أو السلطة المسيطرة، وبهذا تربط اللاتيني الأمريكي بالثروة المعرفية في العواصم الكبرى التي كانت مجهولة بالنسبة له، هذا من جهة. أما البُعد الآخر فهو ما بقي للمواطن اللاتيني الأمريكي من ارتباط وتماسك بمعارف أمريكا اللاتينية الاجتماعية المنظمة التي تُمكنه من الاتصال بالمعرفة المتطورة في نموذج النظام المعرفي المثالي الجديد. أما الشكل الآخر للاتينية الأمريكية الذي ينمو نتيجة للتفكك المعرفي، فيمكن استخدامه كإشكالية بالتبادل أو بالتزامن مع أو ضد النماذج المثالية لنظام السيطرة. وهكذا أصبح معروفًا أنّ اللاتينية الأمريكية الثانية قامت كإمكانية منطقية وسياسية، يجب أن تزيد من شروطها وإصرارها بصورة أكثر مما هي عليه حتى بعد اكتشافها(١٨).

وينهي "هاردت" مقاله مُشيرًا إلى إمكانية الممارسة السياسية التي تفتح الباب بالضرورة" أمام المجتمعات المنضبطة لتنتقل إلى نظام السيطرة والتحكم. يحدث هذا لأن الشبكات الاجتماعية وما بينها من صور التعاون ستصبح جزءًا لا يتجزأ من الممارسات المعاصرة التي ينشأ عنها أصول حركة جديدة وأشكالاً جديدة من الجدل ومفاهيم التحرر. ومن ثَمّ، يمكن أن يُطلق على ممارسات هذا المجتمع المتغيِّر ممارسات تنظيم المجتمع الذاتي الواقعي، فيما يجعله أكثر التحديات الفاعلة ضد سيطرة ما بعد المجتمع المدني. هذه التحديات هي التي ستحدد طبيعة المجتمع في مستقبل الأيام(١٩).

وهكذا تصبح اللاتينية الأمريكية الثانية إحدى صور الممارسة الاجتماعية الأكاديمية التي نتفهم حقيقتها من خلال إمعان النظر في هذا المجتمع المتغيِّر.

ولكي نكون منصفين ينبغي أن نقارن بين اللاتينية الأمريكية الأولى التي تصورت أنّ التغيّر نظريًا يجب أن يقل دائمًا. بينما تحرص اللاتينية الثانية على فهم كيانها من خلال التضامن المعرفي بين الأصوات الباقية أو الصامتة المتفهمة للتغيير في أمريكا اللاتينية. وهذا لا يتم بدون مخاطرة؛ فحرصها على بقاء روابط ممارسة

التضامن مع العالم الثالث، أو البلاد الخاضعة للاستعمار، يقابلها ما تقوم به العولمة من تحويل هذا التضامن المعرفى أو غير المعرفى إلى تضامن يتسم بشرقية وشاعرية الفرد المتخلف الذى يميل إلى التلاشى أو الغموض. وكما جاء فى وصف "النيويورك تايمز" إن هذا الفرد يبدو دائمًا متملقًا متوددًا مثل "كلب يذبذب بذيله"، رغم ما كان يتسم به قديمًا من الجمال(٢٠).

فإذا تحققت العولمة بوضع قانون السيطرة موضع التنفيذ، فسوف تحتل المواقع المُعلنة المتغيِّرة وتقلل من وجود السياسات وتحولها إلى إدارة متماثلة. وفى أثناء العولمة التى تتحقق لن يكون هناك مجال سوى تكرار وإنتاج الصورة الزائفة. وحتى الاختلاف الذى يتحدثون عنه لن يكون أكثر من مجرد اختلاف متجانس.. اختلاف يتجاوب مع ما سبق تحديده دائمًا بأنه مجرد "مزاعم ولغات" و"نظم للصراعات وردود الأفعال"(٢١).

ومهما كان الأمر، فمادام أنّ العولمة لم يتم إنجازها بعد، ومع إيقاع الزمن البطىء والاختلاف بين المجتمعات النظامية وبين مجتمعات السيطرة التى لم تغلق الباب على ذاتها بعد، ستظل إمكانية اعتماد الأماكن البديلة على ارتباطها المفصلى مع المُفرد المتلاشى المهجور.

ولكن مهما ظل الكلام فى حدود هذه الأساليب الفردية التى عفا عليها الزمن، سيظل هذا الاهتمام مجرد صوت ساحر. صوت شكلى مفرد، أى صوت أقوال لا حصر لها مثل "استمع إلىّ". صوت يضفى اللغة البشرية على الجماد. صوت ينبعث من كائن توفى، أو يشرف على الموت. صوت المنتحب مثل الأصوات المسيحية. ومن ثمّ، يمكن للاتينية الأمريكية الثانية أن تتفتح فقط على موضوع أسسها المسيحية من خلال تأكيدها على التضامن الإيجابى. وبقدر فهمها ذاتها يصبح للتضامن قوة معرفية تقاوم بها النماذج المعرفية للنظام الاجتماعى القديم والجديد مقاومة حاسمة. وهكذا نجد أن سياسات التضامن المعرفى فى اللاتينية الأمريكية هو امتداد لممارسات العواصم الكبرى الأكاديمية بما فيها من حركات انتظامية مقابل حركات السيطرة الناشئة عن الصعيد اللاتينى الأمريكى الاجتماعى.

ومن المطلوب – على الأقل – تصور سياسات التضامن على أنها بعد من أبعاد الاستجابة لتجانس الهيمنة العولمية، وانفتاح على آثار المسيحية فى عالم الهيمنة. هذه السياسات فى العواصم الكبرى تمثل رباطًا مفصليًا خاصًا بين السياسة ومطالب الطرف الآخر، غير تلك المطالب المتأصلة بالانعتاق، وليست المطالب بنفى العولمة. وهذا اعتراف بأن الذاكرة من خلال العولمة تتلاشى بصورة مستمرة وعلى الدوام. إنها الذاكرة ذات الجذور المغروسة منذ القدم لحماية الفردية، حتى لو فُهمت على أنها إشارة لمعطيات جماعية مشتركة، أو إمكانية اتحاد جماعة ما.

وإذا قرأنا قصة "Cathrene Manegold"، نجد أن "هاربرى" Harbury، لم تنخرط فى موضوع الاستشراق، لكنها انفتحت من خلال سياستها التضامنية مع فاقد الحياة والمشرف على الموت. انفتحت على ما هو ممعن فى القدم، أو إلى تفكير جديد قابع خلف الذاكرة. تفكير ليس عالميًا، بل يأتى من الذاكرة المتخلفة الباقية. فإذا كان التفكير يجىء حاملاً معه سرّ الفرد، فهو تفكير للفردية المؤثرة، وهذا يعنى عدم وجود شىء اسمه تفكير عولمىّ. ومن ثمّ، تحاول العولمة إظهار ما تقوم بتدميره فى ذاتها، فتقدمه كتفكير فردى فى حالة نحيب. ولا يعنى هذا أن مثل هذا التفكير قد وصل إلينا بالفعل، لكن احتمال وصوله قائم. وبما أنه احتمال. فإنى أضعه كشفرة فى فكرة اللاتينية الأمريكية الثانية التى تقدم صورة مسبقة للاختراق المعرفى متنوع المضامين، تراجع فيه الجغرافيا السياسية الثقافية، مع إعادة النظر فى مجال الدراسات، ووصلها بسياسات الهويّة.

الحُلم الفردى

أصبحت العولمة فى مجال الأيديولوجية الثقافية عشية إخضاع المواطنة لنزعات التجانس، ما أطلقت عليه: "لِسلى سكلير" Leslie Sklair، ثقافة أيديولوجية الاستهلاك[٢٢]. ولكنّ الاستهلاكية ذاتها تؤثر على مستوى الفرد الذى يطالب باحتياجات تعارض العولمة. فالفرد يطالب بحماس بالإنتاج المحلى. وكما قال "جورج يوديس" Gorege Yúdice : إذا كانت المواطنة تتجدد أساسًا بالمساهمة، فالمساهمة

هنا ليست مساهمة الفكر الذى يقف خارج إطار الأيديولوجية الاستهلاكية. عندئذ تقف المواطنة مع الاستهلاكية متشابكان يداً فى يد. سواء كانت علاقتهما مادية أو فكرية خيالية. وتفترض هذه العوامل القياسية المسبقة عدم فهم المجتمع المدنى اليوم أى معنىً خارج شروط العولة الاقتصادية والتكنولوجية التى تسهم فى إنتاج خبراتنا. وهكذا ستكون شروط العولة هى منتج خبراتنا الأساسية. وقد وصفها "يوديس" قائلاً: "تتأسس نظريات المجتمع المدنى على الخبرات التى تُكتسب من عمليات نضال الحركات الاجتماعية ضد الدولة أو بدون موافقتها، والتى ألهمت خيال أصحاب النظريات الاجتماعية والسياسية فى الثمانينيات. وكان على أصحاب هذه النظريات أن يعيدوا التفكير فى مفهوم المجتمع المدنى بوصفه ساحة منفصلة. أما اليوم فالتوجه يزداد نحو فهم النضال السياسى والثقافى بوصفه عمليات احتلت مكانها القنوات التى فتحتها الدولة ورأس المال[٢٣].

وفيما يلى رأى "آرجون أبادوراى" Arjun Appadurai فى النقطة السابقة عن المجتمع المدنى: "إنّ العمليات الثقافية العالمية اليوم هى نتاج الصراع المتبادل اللانهائى بين "التماثل" homogenization و"الاختلاف"[٢٤] heterogenization على المسرح العالمى الذى يتسم بعمليات انفصال راديكالية، وأنواع مختلفة من التدفقات العالمية، ومشاهد غير مؤكدة تخلقت داخل هذا التفكك ومن خلاله[٢٥]".

ويرى "أبادوراى" Appadurai أن عمليات الانفصال الراديكالية تتفكك ثم تتصل مرة أخرى من خلال من يقومون بالأدوار الاجتماعية بأساليب غير معروفة، وبالتالى يكون من الصعب السيطرة عليها فى سياق أساليب راديكالية تابعة. وكما يضيف "أبادوراى" ، فهذه العمليات اليوم تحمل الخبرة، وليست موضعاً لهذه الأساليب.

وإذا كانت أيديولوجية ثقافة الاستهلاك" كما يقول "يوديس" مسئولة فى النهاية عن اتصال المطالب المتعارضة الاجتماعية والسياسية فى النظام العولى بعضها ببعض، أو بكلمات أخرى، إذا كانت العولة الاستهلاكية لا تحدّ من مقاومتها، بل تعمل على إنتاجها، مثل إمكانية أى استهلاك آخر. أو إذا كانت مجالات التفكيك الجوهرية بين الاقتصاد والثقافة والسياسة هى المسئولة عن خبرة إدارة عولية -

كما قال آبادوراي" الأمر الذي لا تستطيع أن تسيطر عليه هيئة اجتماعية أو يكبحه مجال نشاط عام، عندئذ سوف يبدو أن المثقفين خاضعين أساسًا لشروط أكثر قليلاً من خضوع حاملي خبرة تجسيد النظام العالمي مع كل جماعات العمال في المجال الثقافي الأيديولوجي. ومن ثمّ، لا يوجد تطبيق عملي ثقافي" أيديولوجي على استعداد أن تنتجه دائمًا حركات رأس المال عبر القومي. وهذا يعني أننا نحن جميعًا نمثل كل عوامل نظام العولمة حتى ولو كانت أفعالنا تُسيء فهم ذاتها بوصفها أفعالاً غير مرتبة منهجيًا.

فالأيديولوجية إذن ، بمعناها المحدّد ، تتبع حركة رأس المال، وليست نتاج طبقة اجتماعية بعينها كوسيلة لتأكيد هيمنتها. فهي أيديولوجية لا تُفهم حتى بمفردها كأداة لتكوينات مهيمنة عبر الطبقة، ولكنها تعمل من خلال فجوات وتصدعات النظام العالمي، لأن الأرضية التي يوزع من خلالها الإنتاج الاجتماعي، ويعيد توزيع الإنتاج الوفير هي دائمًا في حالة إصرار بالغ على تغيير تابعيها الخاضعين بصورة دائمة. في ظل هذه الظروف نجد حتى فكرة "جرامسيان" Grmscian عن المثقف التقدمي الأساسي بوصفه أحد مَن لهم: "ارتباط مباشر بالنضال ضد الإمبريالية والرأسمالية، يبدو كأنه نتاج حزمة أيديولوجية للاستهلاك الثانوي. إن أجيال "بيتراس وموريلي" Petras and Morley الجديدة، قد تكون من المثقفين العضويين الذين يقومون بمهمة عسيرة أُعدت لهم خصيصًا(٢٦).

فإذا غاب التصور الخارجي المقصود، أو تصور ما هو خارج النظام العولمي، فسوف تبدو كل أفعالنا متهمة بتعزيز هذا النظام، وسيقوم ما يُسمى بالخطاب المعارض بأتعس المخاطر كلها، وذلك مثل من يظل لا يرى ظروف إنتاجه الخاصة كنوع آخر من الخطاب المنتظم. ومن ثم، فإلى أي مدى يمكن أن تصل البصيرة..؟ أو، أي خير يُرجى من هذا الخطاب عندما ينخرط في النشاط الثقافي لكبار النقاد؟ إذا كان مصير هؤلاء في النهاية أن يكونوا جزءًا من الجهاز المُنَظِّم، بعد أن كان ذات يوم يظن أنه جهاز يعمل على تحقيق الفوضى والانشقاق؟ وحتى فردية النقد الرفيع في خطابنا، سواء فكرنا بهذه الفردية في لغة مفاهيمية، أو بأسلوب وصوت ومزاج فردي، فسنظل مستغرقين دومًا داخل إطار يجعل خطابنا قادرًا على إنتاج الموقع الذي يعبر عنه.

وقـد تعنى هذه الفكرة الجـديدة الوصل المادى فـقط. لكن الواقـع أن عـدداً من أصـحاب النظريات المعاصـرين قدموا نقـاطًا مماثلة بما يشتركـون فيـه من الأسـاس الهيجلى: مثلاً يتـحدث "لويس ألتوسر" Louis Altusser عن جهاز الدولة الأيديولوجى، ويتـحدث "فريدريك جيمسون" Fredric Jameson عن رأس المال فى مرحلته الثالثة. وحين ننظر فى خطابيهما، لا نجد اختلافًا كبيرًا فى هذا المجال، عن مجموعة معايير "جاك لاكان" Jacques Lacan الظاهرية الموجزة فيما يتصل باللاوعى.. أو مع "مارتن هيدجر" Martin Heidegger، و"جاك ديريدا" Jacques Derrida فيما يتعلق بالوجودية الغربية، وعصـر التكنولوجيا العالمية، أو "ميشيل فوكو" Michel Fauault فيما يتعلق باكتساح قوة الشبكات المعرفية الراديكالية المؤسسية(٢٧).

لقد وصل كل هؤلاء المفكرين إلى أبعد حدٍ من التفكير، بما فتحوه على إمكانية التفكير من خارج النظام العولمى فى أكثر الأساليب غموضًا، فيما سيخلق منطقة تجديدية للتفكير. ولا شك أنّ هذه الإمكانية تبدو أساسية ومُلِحّة للفكر الغربـى، بل للمـوقـع اللازم لتـأسيسها! وهـذا تفكيك يفوق التصـور فى أصل تفكيرنا، أو لاقتفاء أثر ما فى المسيحية، كما جاء حديثًا فى كتاب "ديريدا" Derrida عن "ماركس" Marx عندما وصف اسمه بأنه يعنى الهدم(٢٨).

هذا الأثر المسيحى يحتويه التفكير المعاصر كاحتياج إجبارى يعبّر عن ذاته سعيًا لإيجاد مخرج للنظام العولمى، ونقطة وصل معه تسمح بحلم يعارضه. وهذا منذ الجدل الهيجلى بوصفه القوة النقدية الفائقة، أو الانعكاس الذاتى فى آلية الفكر. فإذا كان هذا الجدل واقعيًا فسوف نستوعب عمليات النقد المتفوقة من جديد من خلال أول من فتح الباب أمام إمكانياتها. وإذا كانت واقعية سوف تعمل من خلال هـذا النقد الرفيع على توجيه هدفها الأصلى إلى نقطة ما، إلى حد يفوق التصـور، أو يفـوق الغموض، بحيث تسيطر على هذه الإمكانية، أو تشل فعاليتها ولو مؤقتًا. وقد يكون هذا هو حُلم التفكير الغربى النموذجى فى عصر الإنتاج الميكانيكى.

غير أنّ هذا العصر المكيانيكى" أى عصـر النظام العولمى، عصـر تكنولوجـية الخبرة الكونية الفاصلة، هو العصر الذى يثور فيه سؤال عما إذا كان هناك تفكير

آخر يمكن أن يطلق عليه اكتشافٌ غربى لشرعية جديدة. هذا السؤال نفسه ينطلق من التفكير الغربى ، لأنه تفكير محايد من خلال النظام العولى الذى يؤسسه لكى يجعله شرعيًا بعد أن كان مجرد حلم تفكير بديل فردىّ السمة. إنه سؤال خاص بتفكير غربى يريد أن يجد نهاية لذاته استجابة لذاته. وليس بالضرورة أن تأتى هذه النظرية من أماكن جيوسياسية غير غربية، إذ يكفى أن تكون نهايتها داخلية، مثل سؤال ذى عنصرين حول النهاية ذاتها.

بيّن "تيودور أدورنو" أن تناقض التفكير الظاهرى، بلغة الانتصار التاريخى للمنطق الذرائعى الذى يتعذر السيطرة عليه، وأنّ السلبية الراديكالية للسلبى ذاته، تجعل من السلبية قوة استلاب تمثل له "موتور" التفكير النقدى الذى يستطيع إيقاف سلبية التفكير النقدى الذى لا يكف أبدًا، بل يخاطر بسلبيته أن يحوّل المجردات الإيجابية إلى ماديات.

لهذا هرب الأمل من "أدورنو" Adorno فى أن يتمكن من مواجهة ما يُفهم أنه تفكير شمولى لا مفر منه، أى اغتراب كامل. وفى مواجهة هذا الاغتراب سيقف التحرر والانعتاق فى حركة مثالية مقابله فى حالة تراجع دائم تظل فيه قيد الخيال، رغم عدم ارتباطها بعضها ببعض.

أما "مارتن هوبنهاين" Martin Hopenhayn فقد أوضح مدى تشاؤم "أدورنو" المقرون بموقع الميتروبوليتان، ويتصوره دون وعىٍ أن وجهة النظر التاريخية الخاصة التى تم تطبيعها هى وجهة نظر عالمية. ويرى "هوبنهاين" أنه من الممكن، بل حتى من الضرورى، أن تُفهم الحركات الاجتماعية والممارسات اللاتينية الأمريكية المعارضة البازغة ، وتستخدم كل قوى التفكير المُلْهم للنظرية السلبية النقدية الخاصة بالنظام العولى. كما ينبغى أيضًا أن تستخدم فى الوقت ذاته ما تكتسبه من هذه المعرفة ماديًا بحيث يتم إزالة الهامش الذى يسبب الفجوة التى تفصلهما[٢٩].

وربما لا يتحقق تمامًا التفكير فى انفصال تاريخى للعلاقة الدياليكتية بين الإنكار والإثبات. وقد لا تتغلب على العولة أو تحرقها عمدًا شرارة تخرج من بين الإنكار والإثبات. ولكن قد يحدث تعايش من خلال النظام العالمى فى طور ثنائى

تظهر فيه شمولية خارجية تمثل موقعًا للحرية المادية المحتملة. ومن ثمّ، لا يتم تحرير السلبية من النظام العالمى المرفوض، ولكنها تعترف بوجود مقاومة لهذا النظام. ومن هذا المنظور ليس هناك منطق سائد لاختيار مطلق، رغم وجود فراغات صغيرة، يقابلها منطق الهيمنة المضادة التى قد لا تستطيع الانخراط فى عملية التغلب على المنطق العام السائد. لكن هذه الوظيفة النقدية للمعرفة الاجتماعية، من خلال النظام السائد، تسبق غيرها فى جعل العالم منغلقًا انغلاقًا شاملاً[٣٠].

وينظر "هوبنهاين" Hopenhayn إلى المواقع الهامشية بوصفها مواقع منفصلة تثبت أنها تملك إمكانية تغيير الفكر السلبى إلى تفكير فردى. هذه الإمكانية تشترك مع فكرة عدم احتمال حدوث الانغلاق التاريخى الذى يصل إلى فهم تاريخية النظام بوصفها تاريخية أكثر منها مجرد خيال. وكما يرى "أدورنو" فإن هذه الأماكن الواقعة بين فجوتين بعيدة الاحتمال وبالتالى لا يشملها التأجيل، ومع ذلك تظل تتوقع مزيداً من قتامة المستقبل أثناء محاولتها استعادة "المثالية". ومن ثمّ، نجدها اليوم مختلفة وقد استبدلت مواقعها الفراغية بمواقيت بديلة. ويقتبس "هوبنهاين" جملة من "أدورنيان"، قد تحدّد الوجود السلبى للتفكير الفردى الجديد وهى: "إن مَنْ لا يستطيع إدراك حركة الشىء الذاتية، هو نفسه مَنْ لا يستطيع متابعتها على الإطلاق"[٣١]. ويتبع "بيترز سارلو" Beatriz Sarlo هذا المعنى بجملة مشابهة عن الحياة فيما بعد الحداثة قائلاً: "مهما كانت المعطيات، فإن هذا الإدراك هو شرط الفِعْل المستقبلى وليس نهايته[٣٢]، إذ يتوجب على التفكير الفردى أن يؤسس إيجابيته الخاصة.

ولا تستطيع السلبية أن تتحرر من النظام السلبى العام، لكنها تعترف بالمواقع التى تقاوم هذا النظام[٣٣]. فإذا استطاعت اللاتينية الأمريكية أن تعترف" فى حالة السلبية" بالمعارف البديلة، فسوف تظل بعيدة عن التفكير الفردى، وسوف تنفتح على الحدث الفردى، وبالتالى على إمكانية ما هو عالمى، ثم نهاية تفكير منبثق من عملية لها هدف مستقر فى الفكر اللاتينى الأمريكى".. أى المحافظة على فردية اللاتينية الأمريكية وتأثيرها الذى قد يكبح النظام المهيمن السائد.

اللاتينية الأمريكية الجديدة، ونظامها

نحن ما زلنا خارج المنطقة التى حدّدها "جيمسون" Jameson، وأطلق عليها: "التناقض المؤقت بعد الحداثة". وحين نفكر فى هذا التناقض على المستوى العالمى نجده يتخذ أصواتًا فارغة عالية. ومع أول تكوين لهذا التناقض نجد عدم التكافؤ بين معدّل التغيير على مختلف مستويات الحياة الاجتماعية، ومقاييس المشاعر غير المتوازنة فى كل شىء (مع السلع الاستهلاكية، واللغة، والبنايات) حيث يبدو هذا التغيير متنافرًا مع مجرد التحول[٣٤].

فإذا استطاعت اللاتينية الأمريكية أن تفكر ذات يوم فى ذاتيتها بوصفها مجموعة من الكيانات تعمل على الحفاظ على فكرة أمريكا اللاتينية، بصرف النظر عن الأسلوب المتناقض، أو الأسلوب المثقف، بوصفها مستودعًا لاختلاف ثقافى يستطيع مقاومة التماثل بالحداثة الأوروبية المركزية. إذا استطاعت ذلك، فإن جيمسون يرى هذا المشروع فارغًا من الحقيقة الاجتماعية ، لأنه مضادٌ بالعمد للحداثة على وجه التحديد"، وقد تلاشى بالفعل من واقع العالم الثالث السابق، أو المجتمعات الخاضعة للاستعمار[٣٥].

ويشدّد اللاتينيون الأمريكيون على ضرورة فهم الاختلاف الثقافى فى سياق الممارسات التقليدية الجديدة، التى هى اختيار جماعى مدروس فى وضع يحتفظ بقليل من الماضى الذى يتوجب اختراعه بصورة كاملة من جديد[٣٦]. وهذا النوع من البنائية المعرفية فيما بعد الحداثة، يوفِّر، فى حدّ ذاته، إمكانية قوية لإنعاش مجال الدراسات كمؤسسة تاريخية تتناقض ظاهريًا مع وظيفة الحداثة النقدية. وقد تخيّل المثقفون هذه الوظيفة على أنها وظيفة سليمة. ويرى "جيمسون" فى تكوين شخصية المثقف العصرى أنها تفترض الخطأ مسبقًا فى كليّة الوجود المتنوع التحديد مثل (الخرافة، والغموض، والجهل، والأيديولوجية الطبقية، والمثالية الفلسفية" الميتافيزيقا). يتم هذا بأسلوب عمليات التعمية التى تترك مساحة للقلق بين العلاقات تسير مع الوعى الذاتى المتصاعد، وانعكاسية المعانى المتنوعة، ولكنه فى الوقت ذاته، ليس مع الحقيقة أيضًا[٣٧].

والمخاطرة التى تلعبها اللاتينية الأمريكية اليوم هى انخراطها فى إنتاج الاختلاف التقليدى الجديد الذى لا يمكن ترجمته إلى وصف مبهم غير واضح أساسًا.

كما لا يُتخذ اللاتينى الأمريكى المتخلف غير العصرى، كما يظهر فى الخطاب الصحفى والسينمائى وحتى الأكاديمى، ذريعة لبناء ذاته فعليًا من أجل الاختراع المعرفىّ فى العواصم الكبرى الذى ترويه ما بعد الحداثة. والتى تعمل على ذلك من ذاتها إلى ذاتها عبر تحويل بعض عناصر التخيل المتغايرة، والتى ليست سوى الطرف المقابل للمعايير العالمية العميقة والمادة التى تغذيها لكى تنتج ذاتها. وإذا كانت المعانى التى استخرجتها "كاترين مينجول" Cathrine Manegold من رواية "Jennifer Hurbury" لها قوة إلهامية، فذلك لأنها تكشف تركيبة هذه البنائية المعرفية العميقة. فإذا كانت قوتها ذات فعالية أساسية، فلأنها تعمل على إمدادها بالقوة أكثر من محاولة تخفيفها أو مقاومتها.

وقد تكون النقدية الأساسية لسلبية اللاتينية الأمريكية هى كبح التقدم المنحاز للمعرفة ذات التوجه للوصل الكامل. ومن الممكن تصور هذه اللاتينية الأمريكية الثانية كشكل من أشكال الإنجاز المعرفى المحتمل الناشئ عن والكامن فى المساحة الزمنية السائرة بطيئًا بين الانتقال من المجتمع النظامى بالمعنى "الفوكولدى" Faucauldian، إلى مجتمع السيطرة، وهو ما يتفق مع استخدام "هاردز" Hards، النقدى لفكرة: "دليوزيان" Deleuzian. ومن ثمّ، على اللاتينية الأمريكية الثانية أن تفهم ذاتها بوصفها كيانًا يمارس التضامن الاجتماعى المعرفى مع المطالب الفردية المتأصلة من خلال كل ما ظل باقيًا فى المجتمعات اللاتينية الأمريكية وفى المراكز الأثرية أو الخارجية الباقية، حتى لو رفضت رفضًا إيجابيًا أن تكون التبعية عملية داخلية فيما يتعلق بالنظام العالمى. وهذه اللاتينية الأمريكية الثانية، تنشأ كفرصة مهمة من خلال مستوى نقدى عالٍ بوصفها أول لاتينية أمريكية تاريخية وصلت إلى نهاية مثمرة فى أواخر نظام الحكم النظامى الذى فهم التقدم المعرفى كمشهد واحد، كما استطاعت أن تكبح "المراكز" و"النقاط الثابتة" و"الهويات"[٣٨].

وتسعى اللاتينية الأمريكية المؤسسة تاريخيًا إلى إعادة تكوين ذاتها من جديد فى خدمة نظام الحكم النموذجى الجديد، من خلال بنائية معرفية يتجانس فيها

الاختلاف مع عملية استجوابها ذاتها، فيما يجعل هذه البنية الاختلافية الجديدة ليست سوى مركز لتراجع المجتمع المدنى نحو هدف تضمين المعرفة عالميًا داخل المستوى الكونى. وهذه هى فكرة تجسيد اللاتينية الأمريكية، التى تُنسب إلى الأمريكية التاريخية، فيما يجب أن نفهمها كلاتينية أمريكية جديدة فى تسمية صحيحة، وهكذا تتفق مع الرؤية النقدية لـ"جيمسون" Jameson.

عندئذ تكمن إمكانية وجود لاتينية أمريكية أخرى ضد اللاتينية الأمريكية الجديدة فى الفجوة التى تفصل بين شق المعارف النظامية (وتجدد لجوءها الدائم إلى "المراكز" و"النقاط الثابتة" و"الهويات"، وإلى تكوينها الجديد الذى يمثل كيانًا معرفيًا لنظام السيطرة (ولجوئها إلى (أى شىء) ليكون لها مكان نهائى محتمل تحقق به هوية لا يمكن أن تصل إلى أبعد من إطارها الذى تحقق فيه ذاتها كصورة مكررة وزائفة. ودائمًا ما يتعارض التفكير الممكن فى اللاتينية الأمريكية الفردية ضد الحكم النظامى وحكم السيطرة. ومن الممكن أن يتم إعلان هذه اللاتينية الأمريكية الفردية من خلال ما يقدمه هذا البحث البرنامجى. وكما جاء فى عبارة "Sarlo" فإن آخر حدوده التى تمثل شروط أفعاله المستقبلية يمكن أن تدخل فى فكرة أنه يسبق غيره فى وضع نهاية للمسيطر على العالم، نهاية شاملة. ولا يُحتمل أن تستطيع اللاتينية الأمريكية تقديم أى شىء أكثر من تفسير المعايير، وهى تحاول التفكير فى الفرد اللاتينى الأمريكى فى إطار اللاتينية الأمريكية بوصفه كيانا فردًا. وبهذا المعنى فإنها تنفتح راديكاليًا للقيام بتفسير معيارىّ لمنظومة استثنائية من خلال العملية السلبية التى تظل علامة على هذه اللاتينية الأمريكية النقدية والمضادة لما تزعمه من أنها تقوم بإعداد انعكاس لذاتها فحسب.

المجموعات المضادة

تحتوى رواية "كاترين مينجول" Cathrin Manegold عن "جنيفر هاربى" Jennifer Harbury على المضمون الهامشى للعنصرية الجديدة". كما تحتوى على التحديد الدقيق لـ"باليبار" Balibar للظاهرة التى يُفهم أنها الطرف المقابل الفاعل

لخيال المهاجر الذى تناوله "رفائيل" Rafael. ويصف "Balibar" الهجرة بأنها "تعويض عن فكرة الجنس، وحل لمعضلة "الوعى الطبقى" الذى يمثل المفتاح الأول لفهم العنصرية الجديدة عبر القومية المعاصرة(٣٩). هذه العنصرية الجديدة هى النظير المشئوم المقابل لسياسات الاختلاف الثقافى التى يستشهد بها خيال المهاجر وغيره من المجموعات الاجتماعية الثانوية غير المهاجرة التى ترمز إلى الانعتاق والتحرر. والعنصرية الجديدة" هى فى الواقع" مرآة لسياسات الهوية، مثل سياسات الهوية المسيطرة إلى الحدّ الذى وصلت إليه باستحداث نظرية مهيمنة خاصة بها، وليست ميراثًا بيولوجيًا لا يتجاوز كونه مجرد اختلافات ثقافية. هى إذن عنصرية تزعم لنفسها من أول وهلة أنها صاحبة السيادة والتفوق على مجموعات من الناس والشعوب فى علاقتهم معًا، بينما لا تقدم لهم سوى الضرر، وتزيل ما بينهم من حدود واختلاف فى أنماط الحياة والتقاليد" أى أنها باختصار" "عنصرية اختلافية"(٤٠).

ويركز "Balibar" على هذه العنصرية الاختلافية التى تتخذ من الجدل الثقافى المعادى للعنصرية وسيلة لتعزيز أثر هذا التحوّل الغريب. وإذا كان الاختلاف الثقافى هو البنية الطبيعية التى نعيشها ولا نتخطاها، فإذا أزالت العنصرية الجديدة هذا الاختلاف سوف يتولّد عنها ردود أفعال دفاعية، وصراعات عرقية متداخلة، وتصاعد فى العدوانية عمومًا. وهذا كله يمكن تجنبه تمامًا بإجراءات التخلص منه بالتطهير العرقى على كافة المستويات الصغيرة والكبيرة، وبأوثق العلاقات بين المجموعات الإنسانية المختلفة(٤١). وتسخر "Manegold" من انخراط "هاربرى" فى قوات "مايا" لحرب العصابات، واعتبرته أحد أشكال استشراقية القلب، أو رومانسية العالم الثالث سواء كان بوعى أو بلا وعى، وهو ما يعنى تحديدًا الاحتياج إلى الانفصال الثقافى. ونتيجة لهذا كله، أطلق "Balibar" عليه اسم تطبيع السلوك العنصرى، أى أن العنصرية الجديدة تصوّر نفسها أيديولوجيًا كما لو كانت تحاول تجنب السلوك العنصرى بالحدّ من الأحوال التى قد تؤدى بلا مفر إلى ظهور هذا السلوك العنصرى.

إلى هذا الحدّ تؤثر العنصرية الجديدة على السكان اللاتينيين فى الولايات المتحدة. تؤثر على خيال عدد من المهاجرين المعارضين اجتماعيًا وسياسيًا وما أطلق عليهم "اللاتينية الأمريكية الثابتة" التى تُكيّف نفسها أساسًا ضد العنصرية الثقافية الجديدة[٤٢].

فإذا كانت العنصرية الاختلافية هى أقصى مستوى من العنصرية التى تقدم نفسها كنظرية سياسية لأسباب العدوان الاجتماعى وكأنها استفادت من دروس الصراع بين العنصرية ومعاداة العنصرية، فقد فهمت اللاتينية الأمريكية الكبرى الأخطار الثقافية الكامنة فى اللاتينية الأمريكية الجديدة، واختيارها الجديد للاختلاف. لكن الأمريكية اللاتينية التى تدرك ذاتها بوصفها كيانًا معارضًا سياسيًا، واجتماعيًا ومعرفيًا لهذه اللاتينية الأمريكية التى تتأسس تاريخيًا من جديد فى سياق مجتمع السيطرة، سواء بتثبيتها كلاتينية أمريكية جديدة فى تنوعها الليبرالى، أو فى مضمونها المتطرف كتكوين أيديولوجى يخدم السياسات التقنية العولمية، بتضميناتها المختارة وتوزيعها الهرمى المنظم للمواد الكونية. ومع كل هذا بالإضافة إلى أشياء أخرى، فنحن لا نرى اللون الرمادىّ، ولا نريد – حقًا" – أن نراه.

الباب الثانى

الفصل الثانى

نحو تصور إقليمى فى أفريقيا

مانثا دياوار

Manthia Diaware

تصف شبكة المعلومات "ذات الصفة العولمية"، قارة أفريقيا بأنها فى مقدمة القارات المصابة بالأمراض المعدية، يخنقها الفساد ومعارك الانتقام القَبلى. تصفها أيضًا بأنها شعوب مفتوحة الفم، تمدّ الأيادى طلبًا للمساعدات الدولية. وتقوم عولمة وسائل الاتصال اليوم بتأسيس تصور موحّد ومتزامن عبر القارات، كما تقدم أدوات فكر تحمل معها نجوم الروك، ومجموعات الكنائس، ورجال أعمال لربط أسمائهم فى أوروبا وأمريكا مقارنة بصورة أفريقيا المتشائمة دون أن يعترض ذلك أسماءهم أو موسيقاهم أو كنائسهم. فقد نجحت وسائل الاتصال الغربية فى ربط أفريقيا بالغرب بالقدر الكافى، بداية من الأنشطة العامة إلى حجرات النوم لدرجة عزْل الدول الأفريقية عن بعضها البعض، ووحّدتها فقط فى رؤيتها لأوروبا وأمريكا فيما يتصل بآخر الأخبار والسياسات والثقافة الغربية.

يهدف هذا البحث إلى تقديم رؤية أفريقية للعولمة فى صورة نقد عام من نخبة المثقفين الفاعلين فى الدولة - الأم، وما يجرى فى الأسواق من نميمة. هذه الفئات تمثل المعارضة، وتقاوم فى تحدى "العوْلمة" سالفة الذكر، بل إنهم وصفوا العوْلمة بأكثر مما وصفناها فاعتبروها عودة الاستعمار لأفريقيا من جديد بالمؤسسات المالية العالمية مثل صندوق النقد الدولى.

أزمة تخفيض العملة الفرانكفونية الأفريقية

فرضت المؤسسات المالية الأوروبية والأمريكية فى ٢٠ يناير ١٩٩٤ تخفيض قيمة عملة أفريقيا الفرانكفونية، الأمر الذى أدى إلى تخفيض سعر الصادرات والسلع والعمالة فى المنطقة الفرانكفونية، وجعلها منطقة أكثر جاذبية للشركات العالمية. وكانت نيجيريا وزائير قد تعرضتا لهذه العملية فى الثمانينيات قبل المنطقة الأفريقية الفرانكفونية فى ظل ما يعرف بـ"البرامج الإصلاحية" التى يحاول بها البنك الدولى

والخبراء الماليون الغربيون إقناع الدول الأفريقية بأن جذب المستثمرين للمنتجات الرخيصة وللشعب الأفريقى يؤدى إلى أن يلعب الأفارقة أدوارًا اقتصادية كانوا مستبعدين منها عدة عقود.

وكانت كل من الكونغو وفولتا العليا والكاميرون قد عانت بالفعل من قبل بتخفيض عملتها بعد أن خفضت نوادى باريس ولندن ونيويورك أسعار صادراتها من السلع. هذا فضلاً عن صعوبة فهم كيف يساعد خفض قيمة العملة الأفريقية على تكرار النجاح الاقتصادى الذى حققته "النمور الآسيوية" (هونج كونج وتايوان وكوريا الجنوبية) فى ظل معطيات الاختلافات التاريخية بين الخبرة الأفريقية والخبرة الآسيوية. هذا فضلاً عن الدور الذى لعبه الغرب فى عبودية أفريقيا، وقهر عمالتها، واستعمارها. أما بالنسبة لأفريقيا الفرنسية، فكانت خلال حركات الاستقلال فى تحالف وثيق مع اليسار الفرنسى واتحادات العمال، كواقع ساعد الأفارقة على تحقيق مكاسب لحقوق العمال كحق مكتسب، فيما أعاق وجود سوق عمل رخيص ومنظم فى أفريقيا كطريق إلى التنمية.

وهكذا شكّل تخفيض قيمة العملة الأفريقية أكبر وأخطر أزمة ثقافية واقتصادية فى العلاقات الفرنسية والأفريقية منذ الستينيات، عندما افترضت معظم الدول الأفريقية أنها استقلت عن فرنسا. فقد أظهرت هذه الأزمة بوضوح أمرين بالنسبة للأفارقة الفرانكفونيين هما: أن البنك الدولى، والزعماء الأفارقة الضعفاء هم "أعداء الشعب"، وهم الشياطين وراء ما يعانيه الشعب الأفريقى فى حياته اليومية. والأمر الثانى هو بعث أفكار جديدة نتيجة خفض العملة، جاءت من معاناة الشعب الأفريقى فى حياته الشخصية، وفى علاقاته بزعمائه، وبالمؤسسات السياسية وبالعولمة. أى أن تخفيض قيمة العملة أدى إلى توحد أفريقيا الفرانكفونية داخليًا وخارجيًا. فمن الداخل عبأت التصور الأفريقى بضرورة النضال ضد عودة الاستعمار للقارة الأفريقية. ومن الخارج أدى ارتباط أفريقيا بالغرب إلى انخفاض أسعار المواد الخام إلى أدنى مستوى، الأمر الذى تسبب فى أسوأ أزمة اقتصادية شهدتها أفريقيا حتى يومنا هذا.

إن هذه الأزمة تشبه الـزلـزال الذى لا يفـرق بـين هـدم مـنـزل غـنىً أو فقيـر أو مـؤمَّن عليـه. فـالشـعب الأفـريقى فى داكـار (عـاصـمـة السنغـال) وبوالا (عـامـصـة الكاميرون) يشـعر بتـأثير خفض قيمة العملة كل ساعة، وكل يوم، وكل شهر. ولنا أن نتصور معنى أن يُقال للفلاح إن ثمن محصـوله يساوى نصف قيمته الواقعية، أو لرب أسـرة تتكون من (١٦ فـرداً) إن عليـه أن ينفق على مـا يعـادل (٣٢ فـرداً). وتصف المجموعة الصـغـيرة من رجـال الأعـمـال، والطبـقتـان الوسطى والشـعبيـة خفض قيمة العملة بأنها عملية نهب وسرقة يشبه تأثيرهـا شـرارة نار تندفع فى فصل "هيرمـاتن" الجـاف –Hermatten فـالأرز – مثلاً – ارتفـع سعـر الجـوال منه فى داكار إلى ضـعف ثمنه، الأمـر الذى أدى إلى انتشـار حشـود من الشـحـاذين فى الشـوارع. أمـا الموارد القليلة التى كانت تميز الطبقة الوسطى عن الطبقات الشعبية، فقد قضـى عليها خفض قيمة العملة. وانفرد السـائحـون ورجـال الأعمـال الأجـانب بارتيـاد المطـاعم، والسـينمـا والمسرح وبيوت الأزياء، والنوادى الليلية. وبات من الصـعب الحصـول على البنزين إلى درجة أن سـائقى سيارات الأجرة اعتادوا الوقوف بالساعات أمـام الفنادق فى انتظار الزبائن. كمـا أغلقت الجـامعـات فى السنغـال، ومـالى، والجـابون وڤولتا العليـا. وأصبح من النـادر أن تعـمـل إدارات المطافئ والبـوليس والمسـتـشـفـيـات فى هـذه الدول، لأن الناس كانوا أكثر انشغالاً بالبحث عن لقمة العيش اليومية لهم ولأسرهم.

لذا، نرى اليـوم براعم حـركـات اجـتـمـاعـيـة جـديدة فـى كل أنحـاء أفريقـيـا، تؤمن بضرورة تـخليص الأمـة من زعـمائها غير المؤهلين لتحريرهـا مـن الكولونيـاليـة الفرنسية الثـانية، والبنك الدولى، وصندوق النقد الدولـى. وعندمـا كنت فى داكار ناقشت قضيـة الإصـلاح الهيـكلى والكولونيـاليـة الثـانيـة فى أفريقـيـا مـع مضـيف من أعـضـاء طاقم الخطوط الجـوية الأثيـوبيـة، قـال لى بفـخـر إنّ أثيـوبيـا، على عكس غيرهـا من الدول الأفريقية، تنفرد بأنها لم يتم استعمارها فى أى وقت من الأوقات. أمـا كابتن الطائرة فـقد علّق على رأى المضـيف بصـورة خطابيـة قـائلاً: "هذا صـحـيح إذا لم يكن البنك الدولى أو صـندوق النقد الدولى مـوجـودين فـى أثيـوبيـا". كـان رأيه أن وجـودهمـا كافيًا لإثبات أن أثيوبيا تقف أيضًا فى مرتبة المستعمرات.

أما الطلاب فى مالى فقد لعبوا دوراً رئيسيًا فى الإطاحة بالحكومة العسكرية الديكتاتورية بسبب برامج الإصلاح الهيكلى الأخيرة، وإغلاق المدارس، وخفض قيمة العملة، وندرة وجود وظائف بعد التخرج من الجامعات، وعدم الاعتراف بمستويات التعليم العالى. وهناك اتجاه يشير إلى خصخصة التعليم فى مالى والسنغال وفولتا العليا، ودول أفريقية أخرى كثيرة، الأمر الذى لم تجرؤ أن تفعله حتى الدكتاتوريات العسكرية من قبل. وكم يشتاق الأفارقة فى غرب أفريقيا إلى اليوم الذى تتخلص فيه الشعوب الأفريقية من موجة الذل والبؤس الذى يقاسونه فى ظل برنامج الإصلاح الهيكلى وخفض قيمة العملة. وقد أضرب طلبة جامعة داكار، الذين أنهوا مفاوضات أطول إضراب شهده عام ١٩٩٤. كما ارتفع صوت المعارضة والمقاومة فى الجرائد المحلية مثل جرائد (Sopi وLe Sud وL'Aurore وWal Fadjiri وLe Cafard Enchainé) . ويثير الطلاب سؤالاً : مع أى جانب يقف صندوق النقد الدول، والبنك الدولى؟ مع إصرارهما فيما يتعلق بالعنصر الاقتصادى على تعويق تشغيل المصانع والمؤسسات المملوكة للدولة. وترى الصحافة أن مثل هذا الإصلاح الهيكلى، هو إستراتيجيات تم التخطيط لها لتقويض الدولة -الأم- وتدمير حياة الأفريقيين الاجتماعية والثقافية. وأصبح اسم "البنك الدولى" فى أفريقيا اليوم، يمثل الفشل أكثر من النجاح. ويُرجع الشعب الأفريقى إلى برامج الإصلاح الهيكلى أسباب كل الأزمات المالية الحالية فى السودان، والصومال، ورواندا، وزائير، ونيجيريا.

وإذا تجولت فى شوارع "داكار" سوف تسمع المناقشات العديدة المنخرطة فى تحليلات خبير عن أنشطة استثمار البنك الدولى فى أفريقيا. وقد يتزعم المناقشة مثلاً، مدرس متعطل، يعرض نظريته المفضلة عما يفعله البنك الدولى لإعادة تمويل الديون المستحقة للدول الصناعية بشرط قبول الدول الأفريقية الإصلاح الهيكلى. ومن ثمّ ارتفعت ديون الدول الأفريقية للدول الصناعية بما يفوق ديونها السابقة. ومع شرح هذه النظرية المربكة للمستمعين، يحدث تشويش فى أذهانهم، وهو الهدف الذى يريده المدرس ليواصل تفسيره كيف تبتلع الفائدة على القروض التى يقدمها البنك الدولى دخل البلاد من البُن وصادرات البترول التى تمثل الدخل الأساسى لتنمية القارة. ويشرح لهم كيف يقدم البنك مجرد جزء صغير من القروض فى وقت ما، ويستثمر

الجزء الأكبر منه فى البنوك الغربية، ويجبر الأفارقة على دفع الفائدة على حزمة القروض فى تلك البنوك الغربية.

وهناك أيضًا، عندما كنت فى داكار، حكى لى سائق التاكسى كيف تعلم درسًا واحدًا من خفض قيمة العملة: وهو أن الزعماء الأفارقة ليسوا رؤساء حقيقيين، بل مجرد سفراء يفعلون ما يأمرهم به الرؤساء الحقيقيون فى فرنسا وأمريكا. فلو كان رؤساء الجمهوريات الأفارقة مسئولين مسئولية مستقلة لما سمحوا بتخفيض قيمة العملة، واتحدوا وأنشأوا عملة بلادهم الخاصة. ثم يتساءل فى لهجة خطابية: كيف تكون مستقلاً وأنت لا تملك عملتك الخاصة؟ ثم أضاف: كانت مالي والسنغال ذات يوم دولة واحدة تم تقسيمها لأن الرئيس سنجور كان يستمع كثيرًا للرئيس شارل ديجول. ويدرك الشعب الأفريقى أنّ أى تغيير فى أفريقيا يجب أن يبدأ أولاً بالزعامات. ذلك لأن الحكومات الأفريقية يجب ألا تمارس مسئوليتها وفقًا لاحتياجات ومصالح أمريكا وأوروبا. كما لا يفهم الأفريقيون لماذا يسلط عدد كبير من المتخصصين الأوروبيين أفكار دفع الأفارقة إلى الخلف وتركهم لمجرد البقاء على قيد الحياة، بعيداً عن التحضر والحياة الكريمة، وذلك من خلال هذا الإصلاح الهيكلى، والانشغال بالتلوث، والاهتمام بالبيئة، وتنظيم السكان، والحاجة إلى الحفاظ على الثقافات الأفريقية الأصلية. وينظر الأفارقة بإعجاب شديد نحو اليابانيين والصينيين، مع الشعور بالأسف لأن الزعماء الأفارقة لا يحذون حذوهم. وهذا ما يجعل الغرب يحترم اليابان وهونج كونج، والصين، وتايوان، لأن هذه الدول لم تنتظر نصيحة الرجل الأبيض ليتجاوز أسلوبهم الخاص فى الحداثة. ومن ثَمّ، ينبغى على الأفريقيين أيضًا أن يبحثوا لهم عن طريق خاص فى العالم المعاصر.

ومن المؤسف، أن الزعماء الأفارقة أنفسهم يرون أنّ تخفيض قيمة العملة، هى نهاية مرحلة اتسمت بصداقاتهم الشخصية مع رؤساء فرنسا المتعاقبين. لكن الزمن الذى كان فيه الرؤساء الأفارقة يعتمدون على فرنسا بوصفها الأب القوى الذى يمكن أن يدافع عنهم ضد المستأسدين وهما "البنك الدولى" و"صندوق النقد الدولى"، هذا الزمن قد مضى. وهكذا تعرض الرؤساء الأفارقة مع تخفيض العملة إلى ضربة إذلال لا يمكن محوها. يحاولون إخفاءها خلف وعود بانتعاش اقتصادى، أو بالخطب

الطويلة على شاشات أجهزة التليفزيون الوطنية. وهذا هو أكثر الأمور تخريبًا، لأن بعض الناس يربطون بين قوة زعمائهم وصورتهم العامة الكلية. وقد اعتاد الـ(Griots) أن يغنوا أغنية شعبية اسمها "باترون" Patron، تذكر بأن قوة الرئيس تنعكس فى ملايين الفرنكات، قيمة الملابس التى يرتديها، والسيارات التى يمتلكها، والطريقة التى يتحدث بها الفرنسية. ولكن بعد تخفيض قيمة العملة الفرانكفونية، تم أيضًا تخفيض معدّل ملابس الرئيس والمحيطين به، بعد أن تم أيضًا تدمير عاصمته الرمزية.

ويعتقد معظم الناس فى غرب أفريقيا أن فرنسا وافقت على تخفيض قيمة العملة لسببين: الأول، هو وفاة "هوافيه بوانيه" Houphout Boigny الذى عُرف: بـ"الرجل العجوز". وتقول الشائعات: إن الرئيس ميتران كان قد وعد بوانيه، بأنه لن يسمح بتخفيض قيمة العملة طوال حياته. لكنه وافق على تخفيضها بعد وفاة بوانيه، وكانت هذه الحركة تعنى إهانة شخصية للرجل العجوز بعد كل خدماته لفرنسا. فقد تآمر "بوانيه" مع ديجول لعزل الرئيس أحمد سيكوتورى، بعد أن قال "لا"(*) فى استفتاء عام ١٩٥٨. اعتبرت فرنسا كلمة "لا" هذه إهانة، واستخدم ديجول "هوافيه بوانيه" و"ليوبولد سنجور" رئيس جمهورية السنغال، بعد انشقاق غينيا، لمنعها من الاشتراك فى الأنشطة الاقتصادية والثقافية فى المنطقة الفرانكفونية. ومع وضع سيكوتورى فى ركن مثل حيوان متوحش فى قفص، انقلب سيكوتورى على شعبه، وأصبح أسوأ دكتاتور فى غرب أفريقيا. ويعتقد كثيرون أنه لولا مقاطعة سيكوتورى بتلك الصورة ماكان يمكن أن تنجح إلا بالدور الذى لعبه "هوافيه" الذى كان يحظى باحترام الجميع فى المنطقة.

وبسبب الرجل العجوز، شريك فرنسا المتميز، رئيس قولتا العليا، استطاعت فرنسا أن تقدمه نموذجًا ناجحًا، ضد غينيا و"مالى" اللتين اختارتا الاشتراكية، ومدّ بصرهما إلى الاتحاد السوفيتى، وكوبا، والصين، لتقديم المساعدات لهما. وظلت

(*) وفقًا لمواد الجمهورية الخامسة الفرنسية لعام ١٩٥٨، انسحبت غينيا من المجموعة الفرنسية فى ١٨ سبتمبر عام ١٩٥٨، وأعلنت غينيا جمهورية مستقلة فى ٢ أكتوبر عام ١٩٥٨. (المترجمة)

فرنسا لسنوات طويلة تثرى ڤولتا العليا باستثماراتها، الأمر الذى جعلها موضع حسد من المنطقة كلها. ومن الواضح أن الرجل العجوز (بوانيه) كان فى سنواته الأخيرة فى مركز جيد أتاح له الاقتراض وتحديث دولته نسبيًا، فى الوقت الذى تفاقمت فيه الأزمة الاقتصادية، وانتشرت الدكتاتوريات والانقلابات العسكرية. هذا بينما ظلت فرنسا وفيّة لـ"هوافيه بوانيه" خلال أزمة الثمانينيات الاقتصادية، فأنقذته من أزمة انخفاض أسعار البترول والبن. ومن ثمّ أصبح "الرجل العجوز" زعيمًا فى أفريقيا الفرانكفونية دون منازع، يجمع أصوات الدول الأعضاء فى الأمم المتحدة لفرنسا، ويبعد عن المنطقة التأثيرات السوفيتية والأمريكية. هذا الرجل نفسه هو الذى ناشد الرئيس ميتران فى ذلك الوقت ألا يخفض قيمة العملة الفرانكفونية (الأفريقية الفرنسية). وقيل إن الرجل العجوز كان يعتقد أن خفض قيمة العملة هو من بين كل العناصر الأخرى للأزمة التى تؤثر على مستوى حياة الفرد، وبالتالى هى أكثر العناصر إفسادًا لصورة الرئيس الشعبية. وقد انتظرت فرنسا وفاة الرجل العجوز "بوانيه"، فقامت بتخفيض قيمة العملة بنسبة (مائة فى المائة).

وكان السبب الثانى وراء تخفيض قيمة العملة الفرانكفونية، مركز فرنسا وعلاقاتها بأوروبا. ذلك لأن فرنسا كان عليها أن تختار بين أن تلعب دورًا فى المجموعة الاقتصادية الأوروبية (EEC) بمضامين سياستها الاقتصادية العالمية، أو تواصل دورها كقوة عظمى منفردة فى أفريقيا الفرنسية. لكن بزوغ المجموعة الاقتصادية الأوروبية كدولة أوروبية عظمى لم يؤثر فقط على إضعاف النفوذ الفرنسى فى حماية حقوق وطنية معينة مثل حقوق اتحاداتها الفرنسية القوية، ولكنه أثر أيضًا على قوتها فى تثبيت علاقاتها الاقتصادية والسياسية مع أفريقيا الفرنسية، وعلى مقدرتها فى إبعاد تأثير الثقافة السياسية للمجموعة الأوروبية عنها. وحاولت فرنسا مرات كثيرة - من باب حفظ ماء الوجه - نقل مشروعات تنموية أفريقية من باريس إلى بروكسل. ولم تكن الإستراتيجية الفرنسية هى الوسيلة لتوفير أموال فرنسا، لكنها أيضًا لم تستطع مواجهة صورة فرنسا كأخ أكبر لأفريقيا الفرنسية، أو طبيعة العلاقات غير المتكافئة بينهما. وهكذا أصبح دور فرنسا الوسيط بين أفريقيا وأوروبا الذى يعزز الفرانكفونية على المستوى الأوروبى لا يعتبر مكسبًا بسيطًا لفرنسا، لأن

ألمانيا والمملكة المتحدة وفرنسا يمتطون ثلاثتهم صهوة جواد السيطرة اللغوية في المجموعة الاقتصادية الأوروبية.

غير أن الواضح بالنسبة للأعضاء الآخرين في الـ(EEC) رغبتهم في تحقيق تميّز لمصالحهم بما له صلة بكيان فرنسا والفرانكفونية، وبين مَن لهم دور مهم في السوق العالمي كأعضاء في المجموعة الأوروبية. وهناك أيضًا أعضاء في الـ(EEC) على وعي بالحاجة إلى خلق سيطرة أوروبية اقتصادية، ليست تمامًا مثل فرنسا التي تضع الأولوية لهذه السيطرة لأفريقيا الفرانكفونية، بل العمل على تنوع المساعدات بين الدول الأفريقية الإنجليزية والفرنسية والبرتغالية. ويبدو جليًا أن فرنسا لا تستطيع اليوم تجاهل حقائق الاقتصاد العالمي، ولا تستطيع مقاومة نصائح المجموعة الأوروبية أو البنك الدولي لتتوقف عن التقدير المبالغ فيه لقيمة العملة في أفريقيا الفرنسية، لمجرد أسباب سياسية فقط.

وبعد سبعة شهور من تخفيض قيمة العملة الفرانكفونية، قام رئيس وزراء فرنسا "إدوارد بالادور" Edward Ballador، في أغسطس ١٩٩٤، بجولة في الدول الأفريقية الفرنسية أكد لهم فيها أنّ فرنسا لن تتخلى عنهم، وأكّد في داكار (السنغال) على الروابط المشتركة التي تربط فرنسا بأفريقيا الفرنسية، والتزام فرنسا بتلك الروابط. وأعلن أن فرنسا مستعدة لدعم أفريقيا في ذلك الوقت الصعب بمدّها بالمساعدات المالية لتخفيف آثار خفض قيمة العملة، وضمان تكلفة منتجات دوائية معينة للحفاظ على أسعارها وتجنب مضاعفة هذه الأسعار. وأشار "بالادور" أيضًا إلى أن تخفيض قيمة العملة ليس أمرًا سيئًا، لأنه يهدف إلى دخول أفريقيا إلى الاقتصاد العالمي، وقد حدث ذلك بالفعل. وقد زادت صادرات المنتجات الأفريقية إلى أوروبا وأمريكا وآسيا عن ذي قبل. وجذبت قيمة العملة المنخفضة المستثمرين، وخلقت وظائف في أفريقيا. ومن الرؤساء الأفارقة الذين شاركوا "Ballador" في تفاؤله، "هنري كونان بيديه" Henery Konan Bedié رئيس جمهورية ساحل العاج، لأنه اعتقد أن بلاده قد ألقت بتخفيض قيمة العملة خلف ظهرها واستعدت لعمليات المنافسة بوصفها "الفيل الأفريقي" مقابل "النمور الآسيوية". أما حكومات "بوركينا فاسو"، و"مالي"، و"السنغال" فقد حاولت أيضًا أن تجعل من تخفيض قيمة العملة

قضية وطنية بشنّ حملات لصالح شراء المنتجات الوطنية، والهجوم على السلع المستوردة مثل الجبن والآيس كريم وبعض أنواع الأرز والملابس الجاهزة والبارفانات. ورغم أن هذه الحملات السياسية فى الراديو والتليفزيون قد وجدت ترحيبًا من المشاعر الوطنية، إلا أن الناس شعرت بالغضب من الزعماء والنخبة الذين يشترون هذه السلع المستوردة فى المقام الأول.

ويرى بعض الناس أن شراء المنتجات الوطنية ليس هو القضية، بل القضية هى أن تخفيض قيمة العملة يعنى أن الناس لن يكون لديها من النقود ما تستطيع أن تشترى به منتجات وطنية أو مستوردة.

الثقافة والوطنية ، مقاومة للعولمة

ما زلت أتذكر قصة حدثت لى أثناء امتحان الكلية بسبب مادة الرسم. كنت مستعدًا تمامًا للامتحان فى المواد المهمة مثل: الرياضيات، واللغة الفرنسية، والتاريخ، والجغرافيا، والبيولوجيا. كان الرسم بالنسبة لى، والتمارين الرياضية، والموسيقى، ليست فى الأهمية نفسها، لأن درجات هذه المواد لا تضاف إلى الدرجات النهائية مثل الرياضيات واللغة الفرنسية. ولكن فى تلك السنة من الدراسة الجامعية، طُلب منا أن نرسم (Blason). ولم أعرف ماذا تعنى هذه الكلمة. كنت أعرف أنّ الرسم لن يؤثر كثيرًا فى النتيجة ولكنه قد يساعدنى. ولم يكن مسموحًا لنا أن نتحدث مع الممتحن، لذا فقد تعمدت النظر إليه ليعرف أننى أحتاج إلى مساعدته. جاء إلىّ وقال: "ارسم أى شيء يحمل معنى". رسمت صيادًا يرمى شبكة فى النهر مع سمكة ظاهرة فى مياه النهر، وفى خلفية الصورة الشمس ساطعة. وعندما عدت إلى المنزل سألنى خالى كيف أديت الامتحان؟ قلت: كل المواد على ما يرام عدا الرسم. وسألته: "ماذا تعنى كلمة (Blason). لم يعرف هو أيضًا معنى هذه الكلمة. شعرت بالإحباط، لكن خالى قال لى: أنا متأكد أنك أديت الامتحان تأدية حسنة.

وعندما ظهرت نتيجة الامتحان وجدت أننى أديت امتحان الرسم بنجاح، وقد أدهشنى ذلك. لكنى لم أفكر فى الأمر عند التحاقى بالكلية. أما الآن أستطيع أن

أربط هذه التجربة بحدثين آخرين تعرضت لهما فى حياتى. الحدث الأول فى عام ١٩٦٨، عندما اشتعل حريق فى مصنع النسيج الوطنى وكان لى ابن عم يتابع آخر الأغنيات الشهيرة وهو يسابق الريح على دراجته البخارية "الهوندا"، ومعه إسطوانات "جون هاليداى"، و"جيمس براون"، و"ألفيس بريسلى". كان مرتديًا بنطلونه الچينز الأبيض، وعلى رأسه بيريه البحرية. وكان طالبًا بكلية الإدارة التى يتدرب فيها زعماؤنا الجُدد. وعندما سمع باشتعال الحريق فى المصنع الوطنى اندفع بدراجته الهوندا للمساعدة فى إطفاء الحريق. بعدها شاهدناه وقد غطاه التراب والقاذورات، وظل يسير غاديًا فى ساحة المصنع. وعندما سأله الناس، ماذا حدث لملابسه ؟ أجاب: كنت فى المصنع الوطنى أساعد فى إطفاء الحريق. أما أنا فقد شعرت بالدهشة، لماذا ظل هذه المدة الطويلة دون أن يذهب إلى الحمام ليغتسل؟ ولكنى لم أفكر فى هذا الأمر كثيرًا.

أما الحدث الثانى فكان فى عام ١٩٦٩، بعد الانقلاب العسكرى. وقتها أطلق النظام العسكرى العنان لحملة واسعة دفاعًا عن الخصخصة بما فيها من اتهام المصانع الوطنية باستنزاف موارد الفلاحين والتسبب فى الجفاف والمجاعة والفساد. فى الوقت ذاته، وعد العسكريون الشعب بمساعدة الفرنسيين والأمريكيين والبنك الدولى وصندوق النقد الدولى إذا ما خصخصت الحكومة كل شىء، وبالتالى ستأتى الشركات الأجنبية باستثماراتها إلى بلادنا. لكنى لم أهتم كثيرًا بهذه الحجة، لأن أمورًا كثيرة فى النظام القديم لم تكن موضع اهتمامى بشكل خاص، كاهتمامى مثلاً بأن نستطيع شراء آخر شرائط "فريق البيتلز" وفرقة "جاكسون الخمس"، و"جيمس براون"، بل كنت مستاءً وأصابنى الغيظ أيضًا لأننى كنت أنظر إلى كوت دفوار، والسنغال، وكيف تدخل إليهما السينما الأوروبية الحديثة، وكونشرتات الروك، كنت أيضًا لا أحب بوليسية الجيران، والطوابير، وما يفرضه الروس والصينيون على المناهج الدراسية.

ومن ثَمّ، كنت أندهش حين أرى الناس تندفع متجهة نحو الجمعية الوطنية رافعة الأعلام وهى تهتف: "اذهبوا إلى بلادكم أيها اليانكى، لا تلمسوا ما يملكه الشعب". كانت الهتافات الشعبية تعبر عن عداء الشعب للغزو الرأسمالى والاستيلاء على

ثقافتنا واقتصادنا الوطنى. ولأن هذا ما كان يجب أن يحدث فقد انضممت للمظاهرة. وعندما كنا نتذكر تلك المظاهرة فيما بعد كنا نجدها مرتبطة بما حدث فى الاستاد الوطنى، فقد عيّن رئيس الجمهورية فى النظام العسكرى أحد منظمى هذا الحشد عضواً فى وزارته. وعندما أثيرت مسألة الخصخصة مرة أخرى، انتظر هذا الرجل ذلك الحشد الهائل فى إستاد وإذا به يقف وينشد نشيد بلاده الوطنى، ويعلن معارضته للخصخصة، ثم سلّم استقالته لرئيس الجمهورية.

حوّلت الشجاعة هذا الرجل فى لحظة واحدة إلى بطل قومى. كم جميل أننى ما زلت أذكر دموعه المنسابة من عينيه وهو يغنى النشيد الوطنى. هذا البطل هو "ألفا – أو – كوناريه" **Alpha O. Konaré**، رئيس جمهورية مالى الجديد. وعندما عدت بالذاكرة إلى موضوع الرسم فى المدرسة العليا، أدركت أننى كنت أساهم فى خلق بنية وطنية لمشاعرى المتوهجة بالـ(**Blazon**).

كانت العولمة فى أفريقيا، قبل تخفيض قيمة العملة، لها نظريتان مختلفتان. رأى البعض أن العولمة هى الاستعمار الجديد لكل صور الحياة الثقافية فى أفريقيا. هى استعمار الشركات عبر القومية المشتركة مع الحكومات الغربية وجرائم الزعماء الأفارقة الفاسدين. أما البعض الآخر فقد نظر إلى العولمة بوصفها فرصة للفنانين ورجال الأعمال لترك الطرف الهامشى، والالتحاق بمراكز العواصم الكبرى فى أوروبا وأمريكا. فالنموذج المثالى الأول يعتمد على نظريات "**Fanonian**" الخاصة بالمقاومة والوعى الوطنى. بينما يتركز النموذج الثانى على الأداء والمنافسة فى القرية العالمية. وعندما بدأت المطالبة ببرامج الإصلاح الهيكلى تدق ناقوسها على المؤسسات الوطنية مثل التعليم والصحة والمصانع المملوكة للدولة ووزارة العمل ، كان الناس يشعرون أنّ هذه المؤسسات هى رموز استقلالهم الذاتى الوطنى والمرتبطة بصور التحدى والمقاومة الثقافية والاجتماعية. أما حركات الكشافة التى بدأت فى الستينيات فقد تحولت إلى حركات تكرس المشاعر الوطنية بين شباب السبعينيات والثمانينيات، فصارت حركات احتجاج اجتماعى فى المدارس العليا والجامعات ضد تخفيض الحكومة التزاماتها نحو التعليم.

هذا لأنّ التعليم الشعبى فى الستينيات كان جزءًا من حركة الاستقلال. وكانت المدارس مراكز للتطور وتقرير المصير فى أفريقيا. وكان الشعب يشعر أن الاستقلال معناه أن يتعلم كل مواطن مجانًا، وليس كما يفعل الاستعمار بإغلاق أبواب التعليم فى وجه الشعب، ومن ثمّ كانت المدارس رمزًا أساسيًا للسيادة الوطنية. لذا كان الطلبة الذين يناضلون من أجل الحفاظ على المؤسسة التعليمية حتى لا تنحرف عن هدفها الأصلى هم بحق الأبطال الوطنيون الجُدُد.

وفى عام ١٩٨٢، ذاع انتشار فيلم (Finye) للمخرج "سليمان سيسيه" Solyman Cissé. يحكى هذا الفيلم قصة كلاسيكية عن طلبة وطنيين يناضلون من أجل تقرير المصير والديمقراطية" وحق كل فرد فى التعليم. يحكى قصة الحب التى تربط بين "باهى Bahi وأومو Omou" الطالبان فى إحدى الكليات الجامعية، وهما من أصول طبقية مختلفة. والد الفتاة "أومو" كان أحد أعضاء العصبة الحاكمة ومحافظ الولاية. أما الشاب "باهى" فهو ينظر إلى تلك العصبة الحاكمة العسكرية بكراهية لأنها قتلت والديه فى الفيلم، ويعيش مع جده وجدته فى الحىّ الفقير من المدينة. ويتفاقم الصراع بين النخبة القوية ذات النفوذ التى تستطيع شراء الامتحان والدرجات العلمية بأبنائها الذين يتعلمون فى الخارج، وبين العامة الفقراء من ضحايا الإصلاحات التعليمية. وفى ظل هذه التفرقة من الطبيعى أن يرسب "باهى" وباقى الطلبة الآخرين من المستويات الاجتماعية المماثلة، وأن تنجح "أومو" فيما ترتب على هذه الأوضاع نشوء حركة طلابية تحتج وتتحدى الدكتاتورية العسكرية. وينتهى الفيلم بتعبئة الشعب كله وتأييد الصحافة العالمية للحركة الطلابية. وعندما مات "باهى" أصبح بطلاً قوميًا، وتولى السلطة فى البلاد حاكم مدنى، حلّ محل الكولونيل العسكرى. هكذا استلهم فيلم (Finye) أحداثه من مظاهرات الطلبة وإضراباتهم العديدة فى أفريقيا الفرنسية. وظل هذا الفيلم يؤثر إيجابيًا على حركات الشباب ضد الاستعمار الجديد والدكتاتوريات العسكرية فى غرب أفريقيا على مدى طويل. وفى هذا الصدَد – من الجدير بالذكر أيضًا، أن زعيمًا طلابيًا اسمه "كابرال" قتله جندىٌ أثناء إضراب طلابىّ. وكان اسم "كابرال" قد سُمىّ على اسم "إميل كار كابرال" الزعيم الثورى

لغينيا بيساو، والذى اغتاله الجيش البرتغالى(*). أصبح الطالب الشهيد "كابرال" مثل سميّه المناضل الثورى، ومثل شخصية البطل فى فيلم المخرج (Cissé)، شهيداً ألهم الطلاب فى دولة "مالى" الشجاعة بالاستمرار فى النضال إلى أن أُطيح بالحكومة العسكرية. وما إن حل عام ١٩٩٢، حتى أصبحت مالى بلداً ديمقراطيًا، بعد أن خاض الطلبة معارك دموية مع الحكومة، ومن ورائهم أباؤهم ومجموعات اجتماعية وعسكرية أخرى. كانت تلك الأوضاع الواقعية فى مالى تشبه تماماً فيلم (Finye).

أما بالنسبة لمن يعتقدون فى نموذج العولمة المثالى الثانى، فهم يرون أن الفن الأفريقى الجيد فنًا ذاتيًا معزولاً يبحث عن زبون شغوف بالفن ونجاح اقتصادى فى مراكز العواصم الكبرى فى أوروبا وأمريكا وآسيا. واليوم مع العولمة تصبح نيويورك ولندن وبروكسل منافذ لآخر وأحدث ما تقدمه الموسيقى الأفريقية والمسارح والموضة والآداب، بعد ازدياد الطلب على الفنان الأفريقى فى أوروبا وأمريكا، لتعود هذه الفنون إلى أفريقيا مرة أخرى تنشر أكاليل الغار. وعندما لا تحتاج العواصم الكبرى لأعمال الفنانين سيعودون إلى أفريقيا التى تُعتبر سوقًا ثانويًا أو هامشيًا للفن الأفريقى.

أما فيلم (Gelwar) للمخرج "عثمان سيمبينى" Sembene Ousmane الذى أنتج عام ١٩٩٣، تدور قصته حول الصراعات بين المسلمين والمسيحيين حول دفن جثمان "بيير هنرى ثيون" Piere Henery Thioune، أحد النشطاء المسيحيين دُفن فى مقابر المسلمين، ولابدّ من نقل جثمانه إلى مدافن المسيحيين بعد أن تؤدى له جنازة مسيحية سليمة. ونعرف من الفيلم أن "جلوا" قُتل لأنه كشف تأثير المعونات السلبى على اقتصاديات البلاد، وحث الناس على التمرد. ويبدى المخرج رؤيته موضحًا كيف أصبحت ثقافة بلاده السياسية معتمدة بدرجة كبيرة على المساعدات الخارجية التى أفقدتها القدرة على إنتاج أى شيء، سوى إنتاج جيل من الشحاذين. ومن المشاهد

(*) التقت المترجمة بالقائد الثورى "إميل كار كابرال" فى غينيا بيساو قبل اغتياله. وتصادف أن جمعتهما رحلة طويلة من أفريقيا إلى الصين والاتحاد السوفييتى السابق. عرفت فيه نموذجًا لمناضلى أفريقيا النادرين. وكانت مصر فى عهد الزعيم جمال عبد الناصر تساعد غينيا بيساو أثناء ثورتها التحررية ضد البرتغال بكافة المعونات المادية . (المترجمة)

الحوارية فى الفيلم مشهد قوى يبرز التعارض بين الاستجداء والدعارة، فيصور الدعارة على أنها عملٌ أنبل من الشحاذة، لأن التى تبيع جسدها تسعد نفسها أما الشحاذة فتعتمد على ما يمنحه المانح (Donner). وهذا تفكير جديد يصل إلى تغيير الدلالة الثقافية نتيجة لسيطرة ظاهرة الاستجداء على مجتمعات غرب أفريقيا المسلمة الروحانية، التى يُنظر إلى الناس البسطاء فيها بوصفهم وسطاء الله الأمناء الذين يسعون إلى التطهر من الخطيئة.

وينهى الفيلم بوحىٍ من بطل الفيلم (جلوار) إلى مجموعة من الشباب أن يعترضوا شاحنة بحرية تحمل الدقيق المقدم معونة من المنظمات الدولية ويجبروها على الوقوف، ثم يلقون الدقيق على الأرض لمنعه من الوصول إلى المكان المقصود. وعندما يقول لهم شخص متقدم فى السنِ إن إلقاء دقيق الطعامِ على الأرض يتنافى مع المقدسات (أى حرام)... ترد عليه زوجة "جلوار" قائلة: "لكنّ استمرار تلقى هذه المعونات من الأجانب فى حدّ ذاته تلويث لحضارتنا".

وهكذا عاد المخرج (عثمان سيمبينى – Ousmane Sembene) بفيلم (Gelware) إلى الأفلام المثالية (Utopian) حول تقرير المصير التى قدمها فى رواياته المبكرة مثل رواية: "O Pays mon beau Peuple" و"Gods Bits of Wood" و"Les Bauts de Bois de dieu". تلك الموضوعات التى تركها أخيرًا، واتجه إلى الموضوعات التى تنتقد أنظمة الحكم بعد الاستقال، والأفلام الساخرة، والأفلام الواقعية الاشتراكية. ويلفت "جلوار" الانتباه إلى هذه الأفلام بوصفها روايات القرن الحادى والعشرين ونهاية القرن العشرين، حيث سيتحول الشباب من التشاؤم الأفريقى إلى مرحلة امتلاك مصائرهم بأنفسهم.

لا شك أن المشاعر الوطنية فى أفريقيا مثلها فى كل مكان، تتأسس من خلال مباريات الكأس لفرق كرة القدم، ونجوم الموسيقى، والرياضيين، ومنتجى الفن السينمائى، والكتاب. وتجد البلاد الإسلامية وحدتها الوطنية متماثلة مع الدول العربية الناجحة بإيمانها بالله، وضد الإمبرياليين المسيحيين الشياطين. أما الأفارقة المسيحيون فهم يعتقدون أنّ الحداثة احتكار لهم، ويتفقون جميعًا على وصف الأفارقة

المسلمين بالأمم المتخلفة. والأفارقة أنفسهم هم الذين يسهمون فى تشكيل آليات المشاعر الوطنية. فالكاتبان الأفريقيان "Sembene Osmane" و"Ngugi Wa Thiongo" يربطان بين نهضة الوعى القومى فى أفريقيا والحرب العالمية الثانية التى حارب فيها الأفارقة إلى جانب البيض ضد الفاشية والعنصرية، والخوف من الأجانب (exenophobia). يقول أحد شخصيات "Sembene" فى روايته "O Pays mon beau Peuple"، إنّ الحرب كانت أكثر أهمية للأفارقة من التعليم، لأنها ألغت خرافة الرجل الأبيض من عقول الشعب الأسود الذى سافر إلى أوروبا ورأى أن الشعوب البيضاء مخلوقات عادية فيها الخير والشرّ والخوف والشجاعة مثل أى إنسان.

وتوصف الأمة فى أفريقيا على نقيض الدول الأفريقية الأخرى. فشعب غينيا يحتقر الشعب المالى لأنه شعب فقير اعتاد غزو غينيا لسرقة مواردها الثمينة. ويلوم شعب ساحل العاج شعب غانا لارتفاع نسبة الدعارة وغيرها من الجرائم فى بلادها. وعندما كنت فى غينيا أيام الاستقلال أذكر أن فريق مالى الوطنى لكرة القدم عندما هزم فريق غينيا، امتزجت فرحتنا بالخوف، بعد أن شهدت الشوارع معارك كبيرة، ورفض أصدقائى من شباب غينيا اللعب لمدة طويلة.

فساد السوق، ومقاومة العولمة

تُعتبر أسواق غرب أفريقيا مراكز استهلاك وتفاعل ثقافىّ عالمية. هذه الأسواق تشكل تحديًا خطيرًا لخطة العولمة والإصلاح الهيكلى الذى يرعاه البنك الدولى والشركات متعددة الجنسيات التى تتنافس على استعمار أفريقيا مرة أخرى. هذا لأن كل أنواع السلع والبضائع المستوردة من مختلف المصادر نجدها فى أسواق غرب أفريقيا منتشرة فى الأسواق التقليدية. ترتب على ذلك استحالة تحكم الدول الوطنية فى تدفق هذه البضائع، وفى معدل سعر الصرف السائد، وصافى قيمة الأوراق المالية، لأن الأسواق صارت ممتلئة بكل السلع من أجهزة الكمبيوتر والآلات والأحذية من الماركات العالمية إلى المجوهرات الذهبية المغطاة بالأتربة. أما تجار العملة المتخصصون فى هذه التجارة فنراهم يحملون فى جيوب عميقة داخل

سراويلهم التى يلبسونها تحت قمصان واسعة، مبالغ كبيرة من العملات الأجنبية تجمع بين الين اليابانى، والمارك الألمانى، والجنيه الإسترلينى، والدولار الأمريكى، والفرنك الفرنسى. كما نجد أيضًا فى تلك الأسواق رجال الأعمال الذين تمرسوا على السفر إلى البلاد الأجنبية يتحدثون الإنجليزية والألمانية بالإضافة إلى الفرنسية، ولغات أفريقية أخرى عديدة.

وفى غرب أفريقيا تحتل الأسواق أماكن مهمة بالنسبة لتجمعات العامة تحيطها الأساطير وروايات الأشباح والحكايات الشعبية، حيث تجرى المعاملات أثناء النهار وتشغل الأرواح ساعات الليل. تساعد هذه الحكايات الخرافية اللصوص والمجرمين على تأمينهم من خلال ما ينشر عن امتلاء الأسواق بالأشباح أثناء الليل فيبتعد الناس عنها ليلاً. ومن المعتقد أنّ كل التجار يلجئون إلى قوة طب السِحْر لحماية أنفسهم وومتلكاتهم. وتمثل الأسواق أيضًا الأماكن التى يستقر فيها المطاريد والمخابيل أثناء الليل.

إنّ تاريخ الأسواق فى أفريقيا هو تاريخ العبيد، وحركة العزلة القبلية الفائقة نحو اختلاط الأجناس مختلفة الثقافات والعادات واللغات، أى حركتها نحو العولمة، قد ازدهرت من خلال تلك الأسواق فى غرب أفريقيا، مدن العصور الوسطى مثل مدينة "تيمبوكو" Timbuktu و"جانِمْ" Ganem و"آروان Araoun و"كومبى صالح Cornbi Saleh و"بورنو" Bornu و"نيانى" Niani، حيث كان التجار العرب يقايضون الملح والخرز والحيوانات الأليفة بالعبيد والذهب. وقد سبق اختفاء بعض هذه المدن منع تجارة العبيد أو استبدال بعض السلع بسلع أخرى فى الأسواق.

كانت أسواق غرب أفريقيا تنمو وتتطور، وتدعم المدن خلال فترة تجارة العبيد الأوروبية والاستعمارية، فكرست الروابط بين مختلف القبائل من خلال حركة البيع والشراء فى الأسواق، وكذلك اللغات التجارية مثل لغة الديولا والهاوزا (Diola and Housa). وكانت الرحلات البعيدة التى يقوم بها تجار الـ(Kala) القادمون من مالى إلى ساحل العاج وتجار الهوزا المتجولون فى الإقليم يبيعون التوابل والأدوية السحرية، وكذلك غزوات تجار العبيد المنتشرين داخل القارة وسواحلها، شكَّل كل ذلك

أول تصور إقليمى ينتظر فيه المستهلكون الأفارقة وصول التجار المتسمين بالدهاء والشراهة ومعهم بضائعهم وثقافتهم. وهكذا تعارض ذلك الاستمرار الهيكلى لهذه الأسواق التى حافظوا عليها مع أشكال آليات الحداثة التى انتهجتها الدول الوطنية فى أفريقيا منذ الستينيات. وقد نتج عن هذا أيضًا أن ألغى البعض هذه الأسواق بوصفها الشكل البدائى والمحافظ فى التعامل الذى يتعارض مع آليات التنمية التى تخطط لها الدول الوطنية.

واليوم يشعر أى زائر للسوق فى غرب أفريقيا بتلك الفوضى وعدم النظام الظاهر فى عرض البضائع بصورة عشوائية: الطماطم بجانب الخس، جنبًا إلى جنب مع رفٍ ملوّن مزدحم فيه البضائع المستوردة من هولندا وهونج كونج. وتحتشد الأسواق بالبضائع التى تتشكل فى ممرات ومنحنيات تبدو كأن مهمتها إحداث ارتباك وفوضى أكثر من مهمة جذب أنظار المشترين إلى السلع المعروضة. فإذا رأينا باعة المانجو والبرتقال والموز فى مدخل السوق الشرقى نجد الباعة أنفسهم للفاكهة نفسها فى المدخل الشمالى والغربى والجنوبى من السوق. ويفضل الباعة أطراف السوق ومداخله والأبواب بدلاً من تجمعهم وفقًا لنوع السلع، أو مع أقاربهم، أو أن يشغلوا الأجزاء المتوسطة من السوق. وتدل فوضى الأسواق ضمنيًا على سلوك التجار الذين يتقاتلون من أجل كسب المشترين بالتنافس على خفض الأسعار والمزايدة فيما بينهم. وقد يُصدم زائر هذه الأسواق عندما يرى أشخاصًا عارية أجسامهم يتحركون بين الجماهير بصورة طبيعية فيما يسبب إزعاجًا شديدًا.

وما زالت الأسواق التقليدية فى غرب أفريقيا تمثل اليوم أقوى عائق لخطط الدولة الوطنية التى تستهدف التحديث. كما تتحدى أيضًا البنك الدولى وغيره من المؤسسات الأخرى التى تعتبر الدولة - الوطنية، هى الآلية الشرعية الوحيدة التى تتعامل معها الأعمال الأجنبية فى أفريقيا. أما البنوك المحلية ووزارات المالية فتتنافس للحصول على الأموال من تلك الأسواق. ولم يَعُد من المستغرب أن تختفى الأموال من الأسواق، لأن البنوك وخزائن الدولة أصبحت خاوية.

كما يعتمد موظفو الحكومة أيضًا على الأسواق لمواجهة الأزمة الاقتصادية. وفى معظم الأحيان يحصل كبار الموظفين الرسميين على العملات الأجنبية من البنوك لبيعها لتجار السوق بعد مبادلتها بالعملة المحلية ذات القيمة المنخفضة فتتحول إلى مبالغ كبيرة. أما مشكلة مرتبات رجال الجمارك ومأمورى الضرائب الضعيفة، فإن حلّها فى الرشوة التى يقدمها لهم التجار مقابل حصولهم على العلامات التجارية لسياراتهم الجديدة، والحصول على تصريحات بناء الفيللات، والحصول على مبالغ نقدية طائلة. أما الوزراء وكبار ضباط الجيش، فيحصلون على هدايا قيّمة من التجار مقابل حمايتهم وإقامة علاقة صداقة معهم.

وتمثل هذه الأسواق أيضًا مصادر تمويل طارئة للسيولة النقدية التى تفتقدها السلطة السياسية. وإذا احتاجت الرئاسة إلى أموال للقيام برحلة إلى الولايات المتحدة أو إلى منظمة الوحدة الأفريقية تطلب الرئاسة من التجار المساهمة فى تمويل هذه الرحلات الرئاسية. وفى أسوأ الأحوال إذا أفلست البنوك، ولابد للرئاسة من المبالغ المطلوبة، يتذكر مأمورو الضرائب فجأة الضرائب التى لم تُحصل فيهددون أصحاب المحالّ فى السوق بإغلاق محلاتهم إن لم يجمعوا المبالغ المطلوبة للرئاسة. هذا الواقع يبدو لأى أجنبى أمرًا مضحكًا، أو على الأقل إهانة من الدولة للتجار. ورغم ذلك، يقبل السوق هذه الإجراءات كشأن طبيعى، لأنها تعمل على زيادة مديونية الدولة، فى نظام رسمى بدائى فاسد مرفوض يعتمد على الحرفيين.

ترتب على هذه المنافسة بين الأسواق، والدولة الوطنية وحلفائها من الشركات متعددة الجنسية التحكم فى الثقافة الاقتصادية فى غرب أفريقيا وتسييس التجار. أصبح التجار ينظرون إلى خطط الدولة الديمقراطية والعولمة، على أنها مجرد خطط هدفها الاستيلاء على الأعمال من الأسواق المحلية، وتسليمها إلى محلات اللبنانيين والفرنسيين. أما البنك الدولى والحكومات الأفريقية فتلقى مسئولية فشل مشروعات التنمية التى تقوم بها على الأسواق، لأن التجار يتجولون بالبضائع المهربة ويبيعونها بأسعار منخفضة جدًا على حساب رجال الأعمال الشرعيين الذين يدفعون الضرائب.

وفى هذا الصدد، هدّد البنك الدولى مؤخرًا بتعليق تسليم قرض لدولة مالى إلى أن تقوم بتقليص تدفق التجارة الشرعية بدرجة كبيرة فى سوق باماكو الكبير. وبعد هذا الإنذار اشتعل حريق كبير فى سوق باماكو، فيما جعل الأهالى يعتقدون بأنه من فعل الحكومة. والمعروف أن مثل هذا الحريق قد شبّ فى سوق "كيرمِل" Kermel فى ظروف مماثلة عام ١٩٩٣، وانتشرت شائعة وقتها بأن إدارة المطافئ التابعة للدولة التى تم إبلاغها بنشوب الحريق الساعة الثانية صباحًا، لم تصل إلى موقع الحريق إلا فى السادسة صباح اليوم التالى، بعد أن نجح الحريق خلال ساعات أربع فى ابتلاع المكان بأكمله بنيرانه ودخانه.

وفى هذا المجال، من المهم أن نذكر كيف تحوّل كثير من الأرستقراطية المنحدرة من الإمبراطوريات الآفلة منذ الغزوات العربية والأوروبية إلى تجار أقوياء فى الأسواق، وكيف أقاموا رابطة بينهم وبين بلاط النبلاء والعاصمة الاقتصادية. وليست العاصمة الثقافية. وبالتالى، رفعت تلك الرابطة التجار إلى أعلى مستوى من التميّز مثل فرسان العصور الوسطى والإقطاعيين الأقوياء، بالمقارنة بالتجار العصريين الذين يعملون فى تناقض مع مصداقية نبالة التجار، وضباط الجيش الإمبريالى، وموظفى الدولة من طبقة الشعب الدنيا.

وهكذا أنشأت الأسواق الأفريقية مجالات قوة اقتصادية بصورة واضحة، وقطاعات اجتماعية فى المدن والأقاليم ارتبطت بالنظام الاستعمارى تتنافس فيما بينها من أجل تكاثر مجالات الأنشطة العامة. وعندما حصلت هذه الدول على الاستقلال، اشتركت الدول الوطنية مع النظام الاستعمارى فى النظر إلى الأسواق الوطنية بوصفها أسواقًا متخلفة فشلت فى إنتاج نخبة تمثل الدولة العصرية. وهكذا نرى أن هناك منذ البداية نظامين متضادين فى غرب أفريقيا: نظام السوق، ونظام الدولة الوطنية المتنافسان فى السيطرة على العاصمة الاقتصادية وكذلك الثقافية.

ولا ترتبط (نبالة) الأسواق ارتباطًا وثيقًا بالتمييز بين التجار الأغنياء والفقراء فقط، ولكن من خلال التراكم الذى أطلق عليه "بيير بورديو" Pierre Bourdieu اسم العاصمة الرمزية - أى مجموعة من السلوكيات - مثل تخفيض سعر السلِع لبعض

الناس، والاستعداد لمساعدة المحتاجين، وانتشار وصف هذه السلوكيات بأنها سلوكيات المسلمين الطيبين التى تذكّرهم بأن النقود لا ينبغى أن تُعمى بصيرة الإنسان، ويجب أن يكون نزيهًا نظيفًا محترمًا فى ملبسه ومضيافًا. هذه السلوكيات الإنسانية تختفى وراءها دوافع التجار المالية، وربطها بممارسات القرابة بين الأسر العاملة فى السوق، وهى ممارسات معترف بها ومقبولة. وينظر الناس إلى موظفى الحكومة بعدم ثقة، لأنهم يأخذون ما يحتاجون إليه دون دفع الثمن، فيصفهم الناس بأنهم أشخاص عديمو الشرف، لأنهم يكبدون التجار خسائر بصورة دائمة. كما ينظرون أيضًا للطلبة بنظرة شك، تصورًا منهم أنهم ثعابين صغيرة تربوا فى أحضان ثعابين خطيرة، وسوف يصبحون ذات يوم موظفين. أما النشالين والمجرمين الصغار فى غرب أفريقيا فمعظمهم من المتسربين من المدارس الذين كوّنوا قطاعًا من البروليتاريا التى انفصلت عن قيم السوق، وبالتالى لا تصلح لتقديم أية خدمة أو نفع للدولة الوطنية.

ومن جهة أخرى، تختار الدولة أعضاءها من النبلاء ومَن يقرأون ويتحدثون بالفرنسية. وأصبحت المدارس والقوات المسلحة هما المصدران الرئيسيان اللذان تأتى منهما هذه النخبة الأفريقية الجديدة والتى تنظر إلى فئة التجار بوصفها فئةً شعبية غير متحضرة وأكثر الفئات فسادًا وتخلفًا. ولهذا كانت أكثر السيناريوهات لبناء الدولة، هى وضع اقتصاديات السوق التقليدى فى قاع ثقافة الدولة السياسية مع تحويل التجار تدريجيًا إلى بيروقراطيين، ورجال أعمال عصريين. وبكلمات أخرى، كان على حكومات غرب أفريقيا أن تعمل لصالح التجار من "الهوزا" و"سونك" Sonnik و"اليوروبا" Yuruba و"الفولانى" Foulani و"السيريرى" Serere و"الماندينكا" Mandinka و"ديولا" Diola.

وعلى الرغم من ذلك، أصبحت دول غرب أفريقيا شريكة فى جريمة الأوروبيين، ولم تقف إلى جانب تجار السوق الأفريقى واعتبرتهم غاية فى البدائية فيما يحول دون انتقالهم إلى "فئة الإنسان العصرى الجديد"، وفقًا لفرانز فانون – Franz Fanon. وعلى عكس ما يعتقده "آكسل كابو" Axelle Kabou فإن المشكلة هنا ليست فى غلق الأبواب على العادات الأفريقية أمام التأثيرات الخارجية اللازمة للتحديث، لأن التجار

فى غرب أفريقيا كانوا قد تعرفوا على العواصم الكبرى البعيدة مثل باريس ونيويورك وهونج كونج وطوكيو وجوهانسبرج، قبل أن يضع الطلبة من غرب أفريقيا أقدامهم على أرض تلك العواصم الكبرى. وهناك قول شائع فى غرب أفريقيا يقول: عندما وصل الأمريكيون إلى القمر، وجدوا على سطحه أناسًا من الـ"Sonnike" و"Housa"، يبحثون هناك عن الماس. إذن هذا كله ليس هو المشكلة، إنما المشكلة هى أن الدولة الوطنية تعتقد بشكل مبالغ فيه بالإنسان العصرى الجديد، وتقرن بينه وبين الإنسان الأوروبى وثقافته التى اكتسبها فى غرب أفريقيا على حساب ثقافة تجار السوق "رجالاً ونساءً".

ويرتكز مفهوم التكنولوجيا الغربية على ضرورة تستلزم تأصيل وتثبيت العلاقة بين التكنولوجيا الأوروبية الحديثة وافتراض أن أى إسهامات فى الثورة التكنولوجية الحديثة يجب بالضرورة أن نستوردها من الثقافة الأوربية. ولهذه الأيديولوجية مضامين ترفض وضع العِلْم فى السياق التاريخى، وترى أن تطور أوروبا ما هو إلا فترة زمنية خاصة من هذا التاريخ. تلك الفترة هى فترة تخريب الثقافات الأفريقية التى يُظر إليها عادة بوصفها ثقافة معارضة للثقافة والتكنولوجيا الغربية. وللأسف سلَمت الدول الأفريقية بفكرة تفوُّق العقلانية الأوروبية، وحوّلت خبرات السوق الأفريقى إلى قالب لا يصلح للاستمرار مع مصالح الإنسان الحديث. فلو أن اليابانيين قد اقتنعوا بمفهوم الأوروبيين واستمعوا إليه لكانوا اليوم يسخرون من أنفسهم، ولكان العلم فى حالة أسوأ.

لكن تجار غرب أفريقيا يقاومون الأسواق العالمية وثقافتها مثلما فعل أسلافهم فى العصور الوسطى، وذلك بالترحال إلى أقصى الأماكن بعدًا لشراء السلع التى تحفظ لهم عنصر المنافسة فى السوق. كما يقاومون أيضًا محاولات اللبنانيين والأوروبيين التفوق عليهم باللجوء إلى الإستراتيجيات الثقافية، وذلك بضرب الأسعار عن طريق التهرب من الضرائب وفساد عملاء الدولة، وتشويه سمعة الموظفين المدنيين الذين تحوّلوا إلى غربيين ووقفوا ضد ازدهار السوق الأفريقى. ورغم أن التجار بعيدون عن المؤثرات الخارجية، إلا أنهم أول من يعرض بضاعته فى المناطق المتاخمة لغرب أفريقيا، ويعملون على إنعاش الثقافات التقليدية من جديد من خلال

عرض سلعهم فى الأسواق، ومقاومة انفراد شركات الأعمال بالاتجار بها واستيلائهم عليها عبر الشركات العالمية متعددة الجنسيات، ومنافسة عملاء الدولة الذين يلعبون دور تحديث الجماهير وتحويلهم إلى شعب عصرى.

أما المثقفون الأفريقيون المغتربون فى أوروبا، فقد تأصلت لديهم، بعد أن فقدوا الرؤية، فكرة أن التقاليد الأفريقية وثقافة السوق الاستهلاكية قد انفصلت عن التكنولوجيا الغربية. وينشر هؤلاء المثقفون الجدل والمناقشات المبالغ فيها حول الأنثروبولوجيا والماركسية والقومية ضد الأصولية الإسلامية والمسيحية التى تحاول أن تقف درعًا لحماية عصداقية الأفريقى، وعلاقتة المجرّدة بالإنتاج وصلته الحميمة بالله اعتقادًا أن البعد عن الله يقضى على انتمائه للوطن، ويؤدى إلى شراء السلع الاستهلاكية الغربية. وإذا كان الجدل حول نظرية الاغتراب فى أفريقيا له معنى فى الفترة المبكرة من بناء الأمة أو فى أثناء فترة الاستعمار، فقد ضعفت هذه النظرية فى عصر العولمة. فقد نرى على سبيل المثال، فى سريان نظرية الاغتراب فى اكتشاف فانون: "فانون" Fanon، أنّ الفرنسيين استخدموا ثقافتهم الخاصة فى الدراما الإذاعية لهز استقرار بنية الأسرة الجزائرية أثناء حرب التحرير. إذ وفقًا لفانون (فانون) استخدم الفرنسيون الإذاعة بصورة متروية لضرب قلب حركة المقاومة الجزائرية. ولنضرب مثلاً على ذلك، عندما تستمع أسرة مسلمة، فى وجود زوجات الأبناء، إلى قصة حُبٍّ جذابة مليئة بالغواية. وقد امتد نقد Fanon حول الانفصال عن الهوية إلى التليفزيون والصحافة. ذلك لأن الأفارقة المغتربين أصبح لديهم عقيدة بأنّ الثقافة الأوروبية هى المرجع الموثوق للأخبار، والموضة، وتحديد الواقع.

لذا، ليس من المستغرب أن ينشر السينمائيون مفهوم "Fanon" حول الانفصال عن الهوية (الاغتراب) لكى يحدّدوا مواقفهم ضد الإمبريالية الثقافية. أدان السينمائيون فى أفلامهم هذه الإمبريالية تحت أى صورة من صور الفن السينمائى، مثل تفضيل بعض الأفريقيين اللغة الفرنسية على اللغات الأفريقية كما تناولت موضوعه رواية (Xala) عام ١٩٧٤، ورواية جلوار" Gelaware للروائى "Sembene Osmane" . تناولت هاتان الروايتان أولئك الأفارقة وعاداتهم فى مشاهدة التليفزيون كمهرب لهم أو مصدر تكوين لهويتهم، كما أبدع الشيخ "عُمَر سيسكو" Cheick Omar Sissko فى روايته "الأولاد

التافهون" The Garbage Boys عام ١٩٨٦، أو فى فيلم "ظل الأرض" The shadow of Earth للروائى "الطيّب لوحيشى" Taib Louhichi عام ١٩٧٨، ورواية "زان بوكو" لجاستون كابور – Gastn Kabore فى عام ١٩٨٨، ومؤخراً فيلم "باب مدينة الجويد" Bab El-Gued City عام١٩٩٤. للكاتب "ميرزق علوش" Merzak Alouache "، وهو فيلم قوىّ يتناول الأصولية الإسلامية فى الجزائر. يبدأ هذا الفيلم بصوت يصيح فى الميكروفون قائلاً: يجب تنظيف مدينتنا من القذارة القادمة من الخارج".. وهو ما يعتقدونه أن الإمبريالية الثقافية الأوروبية هى التى تقف بين الجزائريين وهويتهم الإسلامية(*). كما يهاجم السلع المستوردة وخاصة السلع الفرنسية مثل الجبن "Camenbert"، والمشروبات الكحولية، والمسلسلات التليفزيونية الهابطة "The Soap Operas"، ومكياج النساء مما يجبرهن على شرائها فى السرّ. وعلى الرغم من أن هذا الفيلم يبرز كيف تهيمن العوْلَمة على الأذواق الجزائرية، إلا أن السلع المستوردة من أوروبا وأى مكان فى العالم هى السلع الوحيدة التى يعرفها الجزائريون. ومن المخجل أيضاً أن ما يشكله استهلاك المنتجات الأجنبية من خطر فى إطار نظرية الاغتراب، لا يستلزم فقط تشجيع استهلاك المنتجات المحلية ذات المصداقية الثقافية، لكنه فى الوقت نفسه قرار قد يؤدى إلى مجاعة مادية وفكرية للشعب الجزائرى.

غير أننا نجد الأسواق فى غرب أفريقيا – على عكس ذلك – توفر للناس ما تحرمهم منه الدولة والشركات المتعددة الجنسيات، أى حقهم فى الاستهلاك. ذلك لأن الموت البطىء الذى يحدث فى كثير من الأمم الأفريقية هو نتيجة الأشكال المتعددة من الإصلاح الهيكلى بما يشمله من خفض قيمة العملة الفرانكوفونية، فيما يؤثر على دخول الناس ويحرمهم من الاستهلاك.

وهكذا تحدّد حقيقة ما بعد الحداثة الحالة التاريخية والأخلاقية للاستهلاك. فمن لا يستطيعون الاستهلاك يتركهم التاريخ للموت خارجه بدون كرامة إنسانية، لأن الأسواق التقليدية هى الأماكن التى يتبادل وتتقابل فيها كل العرقيات والطبقات سواء

(*) صدر هذا الكتاب قبل المذابح البشعة الجارية فى الجزائر. (المترجمة)

من الريف أو المدينة، فتتأكد بالشراء والاستهلاك إنسانيتهم وتاريخيتهم. هذا لأن الناس عمومًا توحدهم الثقافة الاستهلاكية والسوق. فإذا انتفى وجودهم اليومى بسبب تخفيض العملة، وأشكال الإصلاح الهيكلى الأخرى، فلا يحقق لهم السوق - على الأقل - ما يمكن شراؤه أو بيعه، فضلاً عن تبادل الأخبار حول الأزمة الاقتصادية، وكيف يشتركون معًا فى كيفية الخروج منها، ومن ثمّ، يحققون نواتهم. وعندما تستغنى الدولة عن الموظفين نتيجة خفض الميزانية لا يجد أولئك المفصولون أمامهم سوى السوق لاستعادة نواتهم. أما الفلاحون، فيتركون ليصبحوا (مُتَمدينين). وتكتشف المرأة الريفية مكانتها فى السوق مثل مهارات رجال الأعمال، فيرتفع قدرها إلى مركز التجار من الرجال الأغنياء. وهكذا يصبح السوق مكانًا لالتقاء العاملين وغير العاملين من الشباب والكبار من الرجال والنساء والمثقفين والنساء. إنه المكان الذى تولد فيه قوى جديدة من الأجيال، وتتغير فيه المفاهيم القديمة. إنه المكان - أيضًا - الذى يقتصر دوره على تحدى الإصلاح الهيكلى، بل يقدم العمل الثورى الذى اكتشفه "C. L. R. James" فى تحليله لسوق "أكرا" عام ١٩٤٦.

ومن الواضح أن أسواق غرب أفَريقيا قوضت أشكال العولمة الرسمية التى تجذب الدولة إلى استثمارات الشركات المتعددة الجنسيات التى لم تستطع أن تحقق منها سوى تخفيض العملة. فهذه الأسواق التقليدية تقاوم سيطرة الشركات متعددة الجنسيات على الاقتصاد والثقافة الوطنية، بما تزخر به من فوضى الأسعار، والقرصنة، والتهريب، والتزوير. وبهذا المعنى، يمكن القول إن الأسواق تنخرط فى نضال يحافظ على الحياة فى أفريقيا بعيدًا عن استعمارها من جديد بالنظم متعددة الجنسيات. إنها نظم تركز على الاستفادة من العمالة الأفريقية الرخيصة، والموارد الطبيعية، وتشويه وطمس قيمة الثقافات الوطنية. وعلى سبيل المثال، أخذ تجار السوق يتحدون احتكار الأرز التايلاندى فى السنغال بتهريب الأرز الأفريقى من البلاد المجاورة وبيعه للمستهلكين الوطنيين بالتقسيط، والذين اقتنعوا من خلال ما يتردد فى السوق من نميمة بأن الأرز التايلاندى طويل وسريع التشقق ولا يصلح مثل وجبة الأرز الوطنى (Celu-jen).

أدى هذا إلى خلق منظومة نضالية مضادة فى أسواق غرب أفريقيا. وكما سبق أن ناقشت من قبل كيف كان على الدول الأفريقية أن تبنى آلية أسواق جديدة، ليس بناء إنسان جديد مسطح العقل، وإنما بأن تفتح قنوات لرأس مال السوق الاقتصادى والثقافى وتولجه فى الواقع السياسى والثقافى الحديث. كان هذا سيتبعه نقل مستوى بعض التجار إلى نخبة جديدة من المصرفيين ورجال الأعمال والبيروقراطيين الحكوميين. لكنّ الدولة، بدلاً من هذا، وقفت ضد التجار وحوّلتهم إلى شياطين وأطلقت عليهم ألقابًا قبلية، مثل الإقطاعيين والمتخلفيين غير المتحضرين. أى أنّ التزام الدولة بالحداثة قد أفقدهم الرؤية التى كرّست فكرة العداء للثقافات الوطنية المتناقضة مع الحداثة.. وأن الدول الأفريقية ومثقفيها ليس أمامهم طريق آخر سوى رؤية الأسواق الوطنية بوصفها أماكن للغموض والتفكك واستخدام أساليب المقايضة، وهى أساليب ما قبل الرأسمالية. وبكلمات أخرى هى أسواق فساد وتخلف.

وبالتالى ينجم اتهام الأسواق بالغموض واعتباطية الأسعار عن سوء فهم لكيفية مساهمة الأسواق فى الثقافة الوطنية الأفريقية بالطلب على المنتجات، والتنافس، واستيعاب التضارب بين المستهلكين الأمريكيين السياح السود الذين يفاصلون فى أسعار السلع الحقيقية، والنساء الأفريقيات اللاتى يشترين أحدث الملابس الجاهزة، إلى خادمات الطبقة الوسطى اللاتى يشترين التوابل والبهارات، إلى الشباب ممن يشترون آخر صيحة فى موديلات الأحذية مثل "Adidas" و"Nike"، إلى الأثرياء الجدد الذين يشترون "البانيوهات" ومقاعد التواليت لڤيلاتهم الجديدة. أى أن الأسواق تعتبر أماكن تضمين، بصرف النظر عن نوعية المتعاملين معها من طبقة أو أصل سواء أكان من يرتادها مشترون فعليون أم مجرد مترددين عليها بلا هدف. وإلى جانب أن هذه الأسواق هى انعكاس لمجتمعات غرب أفريقيا، فهى أيضًا أماكن التقاء بين أفريقيا وأوروبا وآسيا وأمريكا، وكما يقولون فى غرب أفريقيا "إذا قمت بزيارة السوق، فسوف ترى العالم".

وماذا عن اتهام الأسواق بالفساد..؟ أعتقد أن الإجابة عن هذ السؤال ينبغى أن توضع فى سياق الحرب بين الأسواق - من جهة - وبين نظرة الدولة الأفريقية إلى حداثة المركزية الأوروبية من جهة أخرى. وقد ناقشت بالفعل نظام "الشرف"،

والطريقة التى يتراكم بها رأس المال الرمزى مع الأفراد فى الأسواق. فنظام الشرف مثل أى نظام آخر له قوانينه الداخلية والخارجية وفقًا لموظفى الحكومة الذين لا يختلفون عن المستعمرين السابقين ممن لا يوثق فيهم على الإطلاق. فالنظر إلى فساد الموظفين المدنيين يتمثل فى أسلوب "الشراء"، فهم عملاء الجمارك، وضباط الجيش والبوليس، والوزراء، وصولاً إلى رئيس الجمهورية. فالشراء هو خطوة الفساد نحو كسب الحرب فى الأسواق، أو على الأقل إطالة حياة السوق.

وبهذا الأسلوب تحاول الدولة إقناع الشعب المسكين فى غرب أفريقيا بأنها تدعمه، بدلاً من إرهابه بالجيش أو البوليس. لكن واقع الناس الحياتى يبين عجزهم عن إلحاق أطفالهم بالمدارس، وحرمانهم من الخدمات الصحية أو حصولهم على الكهرباء أو مياه الشرب النظيفة، أو مدّ الطرق الممهدة بين بلدة وأخرى. ولكى تبدو معظم الدول الأفريقية حريصة على شعوبها المحرومة من حقوقها الشرعية، تستضيف المنظمات الدولية، وتتلقى المساعدات الخارجية من خلال قنوات أسَر الزعماء أنفسهم. وتوقع الحكومات اتفاقيات مع الشركات الأجنبية لاستغلال الذهب، بينما تضع أمام التجار والفلاحين الذين يعيشون حياة شاقة، الأحجار الضخمة على مداخل كل بلد لتمنعهم من الشراء والبيع على الحدود الوطنية. لهذا السبب نستطيع أن نفهم لماذا يروغ التجار ويدورون من خلف الأحجار التى تغلق الحدود عليهم من أجل استمرار السوق حيًا ومقاومة استعمار أفريقيا من جديد.

إنّ الدقة تقتضى التمييز بين فساد الدولة وفساد السوق. إذ أن فساد الدولة ينبع من موقفها الليبرالى لصالح علاقاتها الثنائية والمتعددة بينها وبين أوروبا وغيرها من الدول المتقدمة ضد مصالح شعبها فى أفريقيا، فيما يمنع هذا النمط من الفساد الدول من بناء قاعدة عريضة من رأس مال ديمقراطى سياسىّ. هذا فضلاً عن تقويضها لسياسات حق تقرير المصير الذى حصلت عليه الشعوب الأفريقية فى الستينيات بعد نضال طويل من أجل الاستقلال. وقد دفع هذا الفساد الدولة إلى إثارة الفتنة القبلية، والدكتاتورية العسكرية. وعلى الجانب الآخر يستفيد الناس من زيادة تنوع السلع فى الأسواق، وخفض الأسعار وتيسير عملية الاستهلاك. وعندما ينصح السياسيون الأفارقة البنك الدولى، تكون نظرتهم لدور السوق نظرة

مبالغًا فيها، لأنهم يتجاهلون دور الحكومات الأوروبية والمؤسسات العالمية فى الفساد الذى يعمُّ الدولة، ويوجهون اللوم إلى العادات الأفريقية بزعم أنها تفشل فى احتضان الحداثة لنزوعها إلى الفساد المتأصل فيها.

لهذا ينبغى أن ننظر إلى أفريقيا اليوم فى سياقها التاريخى حتى نفهم فساد السوق كما تنقده الدولة - الوطنية، والبنك الدولى الذى يسبب البطالة بمنع التوظيف وتخفيض قدرة الناس على الاستهلاك وتقليل قيمتهم فى المجتمع. ورغم كل هذه المعوّقات ظلت الأسواق حيّة، لأن الدولة عجزت عن تلبية حاجات الناس من السلع، وافتُقدت البرامج الاقتصادية التى تحقق للناس إشباع احتياجاتهم. وقد ترتب على ذلك أن أصبحت هذه الدول هى أفضل من يتحول إلى الحداثة كما تفرضها عليها الشركات متعددة الجنسيات، لتصبح الأسواق أيضًا مركزًا للاهتمام. وبدلاً من التأكيد على اعتبار الأسواق عامل قوة للعولمة والهيمنة، نجد أنّ البنك الدولى والمؤسسات المالية والسياسية الأخرى تكبح تبادل السلع فى الأسواق، أى أن تتحول الأسواق إلى مراكز لمقاومة العولمة التى لا تبالى بالعوامل الاجتماعية فى غرب أفريقيا. فهذه العوامل الاجتماعية هى التى تشكل أنماط الاستهلاك، وما تقرره الفروق الاجتماعية فى المراكز السياسية.

خاتمة

وأخيرًا، نرى أن القول برجعية الأسواق، ووقوفها ضد الدولة ما هو إلا ترجمة للطبيعة التنافسية غير المرئية فيما بينهما .. كيف؟ عندما بزغت الدول - الوطنية فى أفريقيا فى الستينيات، تم استقبالها كهيكل صحيح للحداثة مع التعليم الوطنى، والخدمات الصحية، والنظم الرياضية والمصانع والتعاونيات الوطنية. لكنّ هذه الدول شنّت الحرب على الأسواق، فاعتبرت بعضها أسواقًا فاسدة والبعض الآخر ماهرة وناجحة. فقد فرغت الأسواق تمامًا فى الدول الاشتراكية الأفرقية مثل (غينيا كوناكرى) وانفردت الدولة بالمسئولية الوحيدة عن تموين الأسواق بالسلع. وبينما نقترب من نهاية هذا القرن (القرن العشرين) نرى بوضوح كيف تتعامل الدول

الأفريقية التى ناضلت من أجل استقلالها وراح من أجلها عديد من الأفريقيين، مازالت تقاتل وتقتل وتموت. هذه الدول غير قابلة للحياة كوحدة ثقافية واقتصادية مع الدول - الوطنية، كنوذج للتنمية السياسية والثقافية. ونضرب مثلاً على ذلك بالتنافس على إنتاج وملكية ثقافة الـ(Manda) الموسيقية الأصلية بين كل من (مالى وغينيا، وساحل العاج، وبوركينا فاسو، وجامبيا، والسنغال). كان الخاسر من هذا التنافس هم الموسيقيون وصناع السينما، والفنانون، لأن إنتاجهم أصبح مقصوراً على بلد واحد. كذلك أثرت متطلبات الحصول على تأشيرات الدخول إلى الدول المجاورة التى تفصلها حدود ضيقة، على الأسواق والمستهلكين الذين ليست لديهم حرية العبور بسياراتهم من الحدود للتسوق. وهناك أيضًا أقارب يعيشون فى مالى، وغينيا، والسنغال، وبوركينا فاسو، وساحل العاج، والنيجر. لكن مالى - الدولة الوطنية - تأسست بهذه الطريقة التى تجعل الشعب المالى - مثلاً - يحدّد انتماءه لمالى، ويعارض الدول الوطنية الأخرى فى المنطقة نفسها. ولكى تعيش الدولة فى عالم ما بعد الحداثة الذى تهيمن عليه قوى اقتصادية إقليمية، ونظم معلومات جديدة، يتوجب على دول غرب أفريقيا أن تتبنى تصوراً إقليمياً وترقى مع دورة السلع والثقافات التى تشطرها هذه الحدود المفروضة عليها من الدول الأجنبية.

إن شعوب غرب أفريقيا تحتاج اليوم بصورة عاجلة، التوصل إلى وسيلة للوحدة فيما بينها تقوم على الهوية الثقافية المتأصلة والموروثة، وكيان إقليمىّ فى حالة حركة ترتكز على الأصول اللغوية، والواقع الاقتصادى، والقرب الجغرافى. وحدة يحددها التماثل فى الاتجاهات السياسية والثقافية التى كرّسها التاريخ وأنماط الاستهلاك. ينبغى - مثلاً - أن تكون هناك إمكانية رسم خريطة جديدة لغرب أفريقيا تضم (ساحل العاج، وبوركينا فاسو، والنيجر، وغانا، وتوجو، وبنين، ومالى، والسنغال، وغينيا كوناكرى، وغينيا بيساو، وسيراليون، وليبريا، وجامبيا مع "ديولا" diola التى تُعرف أيضًا باسم (Mande)، وبامبارا، وماندیكا، و Wangara) وتكون اللغات الإنجليزية، والفرنسية، والهاوزا، والـ"يوروبا" Yoruba هى اللغات الأساسية للأعمال والسياسات والثقافة.

الباب الثانى

الفصل الثالث

نقد الثقافة الأفريقية

نحو التحرر من تقديس المعبود (Fettish)

جوان ديفز

Joan Davies

عن الآلهة والفلاسفة

يتركز النقاش حول أصول الدين وتاريخه فى فكرة إعادة بحث صورة أفريقيا التى تناولها كتاب "موديمبى" Mudimbe الصادر بعنوان "إعادة بحث أفريقيا"[١]، وكتابان آخران، وعدة روايات أخرى. ومن هذه الكتب يمكن محاولة فهم ثقافة أفريقيا الحالية. ومن مسئوليات هذه الممارسة فهم جوهر الهوية الأفريقية، لأنه من المهم التعرف على الكيانات الأخرى التى كانت تبدو لنا أكثر كيانات الثقافة تحضراً. وهذه ممارسة عامة تخص كل المجتمعات والثقافات لأنها ضرورية لفهم أسباب إساءة فهم الثقافة التى استخدمت فى غير معناها. تم تشويه الثقافة الأفريقية فى إيقاع بطىء لإبعاد الأجيال من القادرين على كتابة التاريخ وصنعه من التاريخ ذاته، وبهدف إعادة النظر فى تاريخ أفريقيا ومناطق أخرى خلال الفترة الأخيرة من القرن العشرين، وإعادة هيكلة الكيفية التى ضمّت الكتب والروايات التى كانت تروى تاريخ أفريقيا. ولا شك أن هذا العمل ليس بسيطًا على ما به من تعقيدات خاصة. فهل - يا تُرى- تم إعادة النظر فى هذا الشأن باسم الدين والعرق والطبقة والجنس race والأمة، وضد أية هيمنة؟ يرى "موديمبى" أن ثلاث روايات على الأقل قد تناسجت معًا فى إعادة النظر حول أصل الحضارة المتصلة بعامة الأساطير (اليونانية، والمسيحية، والأفريقية)، وإعادة النظر فى المفهوم الأوروبى لأفريقيا على وجه الخصوص فيما يطلق عليه "إرادة التوجه نحو الحقيقة"، وهو ما يبدو معنى مزدوجاً مع إرادة القوة. فما هى إذن الوسيلة الأساسية لفهم الثقافة الأفريقية فى الوقت الحاضر؟ وكذلك فهم الفلسفة الأوروبية فى فرض التناقضات بين مزاعم الفكر الأوروبى عن العولمة والخصوصية الثقافية الأوروبية الظاهرية[٢]. والواقع أن ممارسة موديمبى فى فهم الثقافة الأفريقية كانت بحق ممارسة مضيئة. وقد أسهم كل من "ليفى شتراوس" Lévis Straus، و"سارتر" Sartre، "وفوكو" Faucault، "وديلوز" Deleuze، "وجاتارى" Gattari، "وماركس" Marx، و"إيفانز بتشارد" Evans Pitchard، هؤلاء جميعاً

أسهموا إسهامًا نقديًا، فى فهم الثقافة الأفريقية إما لاستفادتهم من بعض ما وضعوه من مفاهيم، أو لأنهم صاروا جزءًا من المكتبة الاستعمارية، وبالتالى أصبحوا مصدرًا للأفكار التى تتمسك بقيم الأفارقة لاكتشاف أصولهم من جديد. أما موديمبى نراه وهو يروى هذه الحكايات، قد نسج المداخل المختلفة لدراسة أفريقيا وكيف اجتمعت معًا من خلال تعددها الذى أنتج أشكالاً جديدة من التفكير تحارب نظرية الجوهر التى تقلل من شأن الأفريقية، وتهبط بها إلى مجرد تخصص عام. ولأن موديمبى تلقى تعليمًا كاثوليكيًا بالفرنسية، فقد ولد فى زائير وكان راهبًا بندكتينيًا Bendictine، لذا كان خطابه قويًا يستند إلى المصادر الأفريقية الأساسية، الكاثوليكية الفرنسية. ومع ذلك شمل كتابه "Invention of Africa"، أكثر وجهات النظر الأخرى دقة، مع التأكيد الكاثوليكى الفرنسى أساس إثارة القضية الإستراتيجية حول الاتجاه الذى أخذنا إليه موديمبى(٣).

ومن الملاحظ أن الانتساب الدينى الذى يغذى موديمبى هو الانتساب واسع الانتشار فى أفريقيا، (التحدث أساسًا بالفرنسية والإيطالية والبرتغالية). وما يثير الاهتمام عند ملاحظة إنتاج موديمبى أنه يواجه مشكلة بسيطة مع قراءته لكتابات أفريقية باللغة الإنجليزية عن الموضوعات السياسية والسسيولوجية والأنثروبولجية لكتاب أفارقة يتحدثون الإنجليزية. ومع ذلك فقد تناول على فترات قضايا غير الكاثوليك بما فيهم "الأثيوبيون"، و"المسلمون"(٤). ولم تقتصر ملاحظات موديمبى على ملاحظة واحدة يمكن أن يؤسس عليها خلاف، بل كشف المزيد من الجهد الذى تم فى مناقشة مقال الفيلسوف الغانى "Kawasi Wiredu"، بعد أن قال إنه يشك فى التجريبية Empiricism كنوع من تبسيط الظاهر. ويواصل جدله قائلاً: إن Weredu يتحدث الإنجليزية البريطانية، وأنا أقرؤه بالفرنسية. فعلام يدل ذلك ضمنًا بالنسبة لنظرية "أكان" Akan العالمية بوجه خاص، والفلسفة الأفريقية بصفة عامة؟ نحن لا نستطيع استخدام مفهوم (أكان) فى الاغتراب الذى يدعو لتحرير المفاهيم كمقدمة لحوارنا الصعب، ومن ثمّ قد يكون هذا شرك نقع فى مصيدته الرائعة. أما السؤال عن الوسيلة فهو الخطر الأكبر هنا، الذى يجعلنى أشك فى اختيارات تفكيرنا الذاتية. فممارسة الفلسفة فى أفريقيا هى هذا الخطر.

ولكى ينشئ موديمبى مركزًا لتفكيره الخاص بالممارسة الفلسفية، ترك الباب مفتوحًا أمام الممارسات الفلسفية الأخرى. ويتسم موقفه هذا بمزيد من الكرم والتقدم عن بعض المناقشات المبكرة حول الفلسفة العرقية Ethnophilosophy، والمصرية Egyptology. لأن مناقشة فلسفة Weredu تتطلب" وفقًا لموديمبى- استجابة غانية (غانا) بروتستانتية أكانية من (Akan) إنجليزية تجريبية. ويقول موديمبى "أتمنى أن يتحدث "آتمان" عن موضوع كُليته الوجودية بوضوح أكثر..." وبهذا القول يركز موديمبى ذهنه فى كتاب Appiah رغم أنه كاثوليكى آخر، وهو كتاب وجودى خرج من واقع تقاليد مختلفة رغم وعى موديمبى بتقاليده الخاصة، إلا أنه لم يجد الاستجابة المأمولة فى كتاب (Appiah) بعنوان "فى منزل والدى" - "In my father's house"(٥).

ومع أنّ كتاب Appiah يتناول هذه التقاليد مع تطور المناظرات حول فلسفة أفريقيا بصورة أكبر، إلا أنه تناولها من موقف متميز مختلف. وإذا كان المكان والأشخاص محسوسين داخل التفاصيل، إلا أنه أخذ عنصرًا فى رواية Appiah فى اتجاه آخر لا نجده من عناصر اهتمامات موديمبى. ذلك لأن فكر موديمبى يدور حول السياسات ويتناولها باستطراد بوصفها نقاطًا مركزية نظرية، لكن Appia تناولها كأحداث وحركة ومسرح. فمن خلال رواية "منزل والده"، وصف وطنه (غانا) منذ الأسانتى (Asnte) إلى استقلال غانا وبزوغ نجم نكروما ثم الانقلاب عليه والإطاحة به، إلى تطور سياسات غانا على مدى السنوات المتلاحقة. فإذا كان الفصل الخاص "بالدولة المتغيرة"، يبدو خارج السياق، فإن صفحات الكتاب عمومًا تشكل تنظيرًا وحسابات للتطورات الفلسفية التى تساعد (Appia) فى الوصول إلى نتائج ذاتية فى سياق المتغيرات السياسية فى بلده. وبعيدًا عن الإشارات المسيحية بين وقت وآخر نجد أن الدين عنده يلعب دورًا محدودًا فى هذه الاكتشافات.

والحقيقة أن مجموع مقالات "Appia" تساعد على بداية فهم الاختلافات بين قراءة الفلسفة الأفريقية والفلسفة الغربية. أما نصوص موديمبى المتعددة لا تفسّر لنا تفسيرًا واضحًا يمكن أن يجعلنا نشعر بمعناها. هذا لأن السمة الأساسية للفلسفة تتضح من خلال ذات إنسانية تنبض بالحياة، وتقدم ارتباطًا منطقيًا للأساليب المختلفة التى تتحكم فينا. ومن ثمَّ نجد أن فلسفة موديمبى تجمع بين فلسفتَىْ الهدم وإعادة

البناء. ومع كثرة الحديث عن تحديث هذه الفلسفة، خلقت مناسبة لبناء مجموعة من الإشكاليات النقدية الأفريقية. فإذا كان اهتمام "موديمبى" باليوم بوصفه حاضرًا صالحًا للتداول، أصبح هذا الاهتمام متصلاً مباشرة بموضوع النص أو "النصية" Textuality وواقعية الشئون اليومية. وعندما يتناول الفن، يتدثر الحديث عنه داخل النص، وفى المدارس النقدية الإبداعية المُؤسسة، ومن تحديد معانى موضوعات الفنانين والفن. وفى السبعينيات قدم الفنانون رؤية مختلفة تعارض القواعد الأكاديمية فى كيفية الوصول إلى الفن الجميل وتقنياته. كان هدفهم نقل رسالة واضحة تطالب بفضيلة الحقيقة السيكولوجية والتاريخية. ولهذا حاولوا تسمية ما لا اسم له حتى "التابو". وبالتالى تصبح التدفقات التكنيكية علامة الأصالة التى تُظهر الفنان بطلاً غير نظامىّ يتحدى المؤسسات الاجتماعية التى تمارس الفن وخاصة الممارسات الأكاديمية. وهكذا يتم تجسيد "شيطان الفن" الذى يهاجم أحيانًا التيارات التقليدية والحديثة على حدّ سواء[٦].

هكذا نرى أن إنتاج موديمبى الفلسفى، إنتاج دارس يكتب كما لو أنه يستطيع أن يعيد بناء ما يموج به العالم من اضطرابات. بينما العالَمْ ينبغى أن تُفهم فيه الفوضى المرتبطة بعضها ببعض كجزء من هيكل كلىّ يمكن من خلاله رؤية صانع "الباتيك" فى كينيا، أو فنان حورية البحر - الـ (Mer maid) فى زائير، كجزء من نموذج معانٍ مستمر. وفى هذا الصدد، نرى المناقشة الهامة للعالِمْ الأنثروبولوجى "بيتر رجِبى" Peter Rigby التى تقدم الماركسية كمحاولة للبحث عن خطة كلية شاملة.

لكن "Appia" على عكس هذا، نراه يمدّنا بمنظور يجعلنا نعتبر ما يجرى من أزمات فى مناطق مختلفة من أفريقيا، هى أزمات متشابكة مع الأزمات الأخرى فى بقية أنحاء العالم. ولا يعنى هذا اعتبار "Appia" مفكرًا راديكاليًا فى كل ما يقوله، إنما نرى أنّ مدخله للقضايا المختلفة يشبه أساسًا مداخل موديمبى إلى القضايا التى يواجهها والتى تبرز اختلافًا فى الحساسية. وقد تم نشر مقال موديمبى "إعادة التعلم" Reprende فى كتالوج معرض "اكتشاف أفريقيا" الذى أقامته "سوزان فوجل" Susan Vogel أمينة متحف الفن الأفريقى فى نيويورك عام ١٩٩١.

وكان "Appia" قد حضر معرضًا سابقًا أقامته أيضًا (سوزان فوجل) فى نفس المتحف عام ١٩٨٧. وجدير بالملاحظة التوقف عند رؤية "Appia" للعرض[٧]، علمًا بأنه لم يكن المعلق النظرى الوحيد على اللوحات، إذ كان هناك خمسة آخرون جميعهم غربيون أسهموا فى الكتالوج مع تقديم لسوزان فوجل. قام "Appia" بتفكيك بنائية المعرض كمكان، والمشرفين عليه، وما كُتب عنه، كفرصة للتنظير الفلسفى. وهكذا يمكن التحرك بعيدًا قاموا برعاية المعرض، وسخافات "ديفيد روكفلر" المظهرية المتضمنة الاعتبارات التحويلية، والجماليات والديكورات، ولوحات الفنانين أنفسهم التى يتعاملون معها كسلَع وليست إبداعات فنان. ويجذبنا "Appia" من هذا الإطار، إلى "جيمس بالوين" James Balwin، يناقش لوحته النيجيرية التى تسمى "رجل مع الدراجة"، ويتحدث فيها باستفاضة عن ثقافة ما بعد الاستعمار، وما بعد الحداثة، ثم يتناول القصة الأفريقية بشكل خاص، ليصل بنا إلى قصة موديمبى "فى العيون" Entre les eux. ولعل ما يعنينا من تحليل هذه القصة هو الشكل، والوعى بأن العالم المسكون بالأفارقة لا ينفصل عن العالم الآخر. وأن مصير المثقفين الأفارقة المهمشين فى أفريقيا يتمثل فى كونهم منتجات استعمارية بدائية، وآليات للآخرين (Oherness)، وأن تميزنا الوحيد كأفارقة، الذى توصلنا إليه مؤخرًا، لا يتعدى إمكانية جعله فى موقع وسط بالنسبة لرفاقنا. ومن ثمّ فإن المثقف الفيلسوف الأفريقى يقف مربوطًا فى منتصف موضوع الدراسة بوصفه الآخر فى كلا العالمين. وما يحدث سوف يحدث، ليس لأننا نعلن هذا الشأن نظريًا، إنما لأننا نفعل ذلك خارج الممارسات المتغيرة للثقافة الأفريقية[٨].

يقترح المبدعون أن يكون هناك طريقان للفلسفة الوجودية الأفريقية. ويرى موديمبى "ضرورة إعادة أرشفة المكتبة الاستعمارية، وإعادة النظر فيها وتنشيطها من جديد". يقول فى هذا الموضوع: "يحضرنى فى الخيال مكتبة تضم أفضل وأسوأ الكتب عن أفريقيا فى الوقت الذى أختار فيه طريقى الخاص، مكتبة تقودنى خلف الحدود التاريخية الكلاسيكية، وفى الوقت نفسه تحافظ علىّ بعيدًا عن خط التدمير". والمكتبات بالنسبة لـ "Appia" أقل الممارسات شأنًا ، وهو فى هذا الصدد يقول: "أنا مدين لجيمس بالدوين بالمقدمة التى كتبها لقصة "رجل مع .دراجة"[٩]. "فشخصية البطل

كما رآها "بالدوين" تتحدث لغات عديدة منها لغة اليوروبا ـ Yoruba، والإنجليزية، وبعض الهوزا، وقليلاً من الفرنسية، عندما يقوم برحلاته إلى "كونتونو" Contono أو الكاميرون، كأنه شخص يرتدى ملابس لا تناسبه على الإطلاق. وقد عبرّ لى كثير ممن قرأوا القصة بأن هذا البطل الذى يعيش معظم الوقت بينهم، فى المكان الذى نراه وطنًا، لا يعبّر عن قصة ما بعد الاستعمار، ولكنها رؤية استهلاكية لهذا الإبداع الأقل قلقًا. ولا تعنى هذه القصة إلا القليل بالنسبة لقارئها الذى كتبتها له. لكن ينبغى أن نتعلم منها الخيال الذى تبدعه"[١٠]. وخلال هذه الثنائية ـ هنالك بالتأكيد خيط يربط بين اهتمامات Appia ومودیمبی ، خیط يبحث عن أفريقيا الجديدة التى يصعب نجاحها بدون الاعتراف بضرورة التنوير الثقافى كحقيقة فاعلة مؤثرة (ومن المعروف أن معظم المثقفين الأفارقة يعيشون ويعملون فى البلاد الأجنبية خارج أوطانهم). وسوف أعود مرة أخرى إلى (Appia). أما موديمبى فأرى أن أفكاره تستحق المناقشة خاصة فيما يتعلق بمجموعة مقالاته مثل "الأمة والرواية" والتى تُبرز الهوية الأفريقية كهجين مختلط بين الداخل والخارج، وقد تحوّلت فيها الحدود والتخوم إلى مساحات مكانية بينيّة تناقش معانى النص الثقافى والسياسى[١١]. ويرى "هومى بابا" وكثيرون من الذين اشتركوا معه فى مجموعته، أن هذا الواقع ما هو إلا فترة واعدة تخلق ثقافة انتقالية بعد فترة تدعم الوطنية. وقد تكون مشكلة بقاء هذه الثقافة أنها ثقافة تنويرية مثل الأدب التنويرى الإمبراطورى الصينى، وأن انتقالها من خلال حركات وتنظيمات ليس مثل الصين، اختيار أدبىّ.

وفى رواية "ما وراء أنهار أثيوبيا" Beyond the Rivers of Ethiopia التى صدرت فى غانا لمؤلفها "مينسا أوتابيل" Mensa Otabil، وهو راهب فى الكنيسة الدولية الإنجيلية الرئيسية فى أكرا التى يجتمع فيها ستة آلاف مسيحى، أصبحت تكهناته واضحة ، ومن الواضح أن الدكتور "أوتابل" راعى هذه الكنيسة. كتب مقدمة لرواية الدكتور "ليوناردو لوفيرت" Leonardo Lovert الذى نشأ منذ طفولته أمريكيًا أفريقيًا على شاطئ "Ponpono" بفلوريدا، ويشغل حاليًا منصب أستاذ الديانة والمجتمع فى جامعة Oral Roberts فى "تولزا" Tulsa بولاية أوكلاهوما. التى حصل منها الدكتور أوتابيل على إحدى درجتى الدكتوراه الحاصل عليهما. والواضح أنّ الهدف من هذه الرواية

هو متابعة "نص الملك جيمس من خلال الإنجيل، عمَّا يهدف إليه الله بالنسبة للجنس الأسود، لإعادة تفسير الإنجيل من خلال زوجة إبراهام (إبراهيم) الثالثة كيتورا ـ Ketura ـ حماة موسى، عن (ميديانيتز ـ Midianites) عن (الكوشيتز ـ Cushites) عن السيرينياتز، عن سيمون حامل الصليب، عن بعض رجال الكنيسة القدماء من كبار السن. الكتاب لم يذكر أن أطفال إسرائيل والحواريين لونهم أسود (ولم يبحث مصداقية النصوص ذاتها) ولم يؤكد على الإطلاق نص القراءة الإنجيلية، إنما قصد على الأقل البحث عن نص فرعيّ يمثل قراءة موازية للنص الموجود. إن العنصر المهم فى هذه القراءة ليس ما تميز به الإنسان السامى أو الأبيض، أو لأنها تعظم من شأن مصر، ولكنها تعيد اكتشاف وجود الأسود فى النص الموجود، فتؤدى إلى استمرارية الرواية فيما بين الفترات الزمنية. وهذا يعنى ببساطة وجودنا الروائى فى كل وقت كان الله يحتاج إلينا، وما يتطلبه الزمن الحاضر من رسالتنا بصورة واضحة وهى معرفة تاريخنا حتى نعرف مستقبلنا. ولكى نعرف مستقبلنا علينا أن ننظر للماضى. وعندما نقتفى أثر تاريخ الإنسان الأسود، لا نفعل هذا من أجل معنى ثقافىّ ضيق، لأن العالم كلما مرّت به أزمة ما لابد أن نجد الإنسان الأسود ظاهرًا فى مشهد الأحداث[١٢].

لذلك نجد أن هناك جماعات من المثقفين العالميين منتشرين من أوكلاهوما إلى أكرا وما بعدها. لأولئك المثقفين ملايين القُراء يستشرفون من النصوص الأمل فى الحاضر. وقد يفتح أمامنا ما افتقده ديالوج موديمبى وعقلانية "Wiredu" وثقافة "Appia"، يفتح أمامنا موضوعًا آخر للتناول. فإذا استعدنا نهاية رواية "فى العيون" لـ موديمبى، نجد بطل الرواية "بيير لاندو" القس الثورى، وقد تم إنقاذه من حبل المشنقة، وأُبعد إلى دير يمارس فيه التصوف الروحانى[١٣]. وربما كان التشاؤم الواضح فى شخصيات موديمبى راجعًا إلى أن "ماركس" و"أكيناس" قد خذلاه، فكان الحل الوحيد عنده هو التراجع الهادئ. أما الحل الأكثر مكرًا، فهو الحل البروتستانتى الذى يدعمه المسيحيون الأمريكيون السود فى الشتات. ومع قيام السود بالعمل دائمًا فى كل مكان بين الفجوات الموجودة يمكن أن تنتقل النصوص المهيمنة إلى نصوص تملأ الفجوات والتشققات الموجودة فى المجتمع.

لغة الثقافة

أنا لست ضد اللغة الإنجليزية، أو الفرنسية، أو البرتغالية، أو أى لغة أخرى خاصة بلغة الثقافة، مادام أن كل هذه اللغات لا تستهدف قهر الأمم والقوميات واللغات الأخرى. ولكن إذا حدث - فرضًا - أن أصبحت اللغة السواحلية، أو أى لغة أفريقية أخرى هى اللغة العالمية، فإن هذا يكون رمزًا لمشرق عصر جديد فى العلاقات الإنسانية بين أمم وشعوب أفريقيا، وشعوب القارات الأخرى(١٤).

هذه الدعوة الشجاعة التى أطلقها "Ngugi"، لم تؤخذ على محمل الجد بطبيعة الحال (فأين هذا المنتدى الذى يجعلها دعوة عملية؟)، رغم أن "وول سونيكا(*) Wole Soyinka وآخرون قد ساندوا هذه الحملة بطرق أخرى. والواقع أن هذا الموضوع النقدى ليس موضوعًا للثرثرة . ذلك لأنه كان يمثل قضية بين كل الكتاب الأفريقيين، قضية اللغات السائدة واللغات الفرعية، نوقش بأسلوب دقيق للغاية. فعندما تم نفى Ngugi إلى منفاه القصىّ فى كينيا، لم يكن ذلك الإبعاد بسبب اللغة. بل كان أيضًا بسبب السياسة، لأنه حاول تأسيس ثقافة مضادة من خلال المركز الثقافى فى (ليمورو - Limoro)، ونشر الأدب الأفريقى، وخاصة رواية (Matigari) التى اعتبرتها الحكومة عملاً هدّامًا، فاتخذت ضده إجراءات عنيفة عندما نشرت فى (جيكويو - Gikuyo) وصادرتها بأمر من رئيس الجمهورية. لكن اليوم، من الممكن الحصول عليها مترجمة بالإنجليزية فى نيروبى(١٥). ويبدو أن موقف (Ngugi) من اللغة واضح تمامًا فيما جعله يتعرض للسجن والنفى من أجل هذا. أما أفراد الشعب فقد حرموا من قراءة الأدب باللغة التى يستطيعون القراءة بها، وهى لغة يستطيع قراءتها من لا يعرف القراءة. فالنخبة" سياسيًا" تتحدث بلسان الأجنبى. ومنذ أن أقام Ngugi فى الولايات المتحدة، عمل مع (مانثيا ديوارا - Mantha Diaura) و"سيمبين أوسومين"

(*) وول سونيكا" الشاعر الروائى العظيم الحائز على جائزة نوبل للآداب عام ١٩٨٦.
المترجمة

Sembene Ousoumen لإنتـاج فـيلم عن قـصـة "Sembene" بالفـرنسيـة والإنجليـزية لتصل إلى المشاهدين عبر الأطلنطى. ومن خلال هذا المشروع تبيّن أن هناك قضية أكثر تعقيداً فى حاجة إلى اكتشاف(١٦).

أذكـر أننى أشـرت سابقًـا إلى تعليق "Appiah" على مـا يتـميـز به فنان النحت النيجيرى، يحتـاج هذا الموضوع إلى مزيد من التناول؛ فنحن اليوم نجد أنّ الثقافة اليومية فى أفريقيا، ثقافة متعددة اللغات، فيما يحتاج إلى الاكتشاف معنى هذا التعدد. إذ على الأقل، نجد أن السمات المذهلة لأفريقيا المتمدينة، هـى عدد اللغات التى يتعامل بها الأهالى، وأولها اللغة الوطنية، والثانية أى لغة مشتركة لازمة للتعامل بها فى الأسواق. هذه اللغة الثانية هى لغة أوروبية تمامًا، مع أنها قد يتخللها لغة ثالثة إقليمية مثل (اللغة السواحلية أو الـ Hausa أو الـ Twi). وليس بالضرورة أن يكون المتحدث بهذه اللغات متعلماً بالمعنى الحرفى (أى يعرف القراءة والكتابة). وكما يقول لنا أساتذة علم الاجتماع (السوسيولوجيون)، فإنه من الممكن أن نكون بهذه اللغات متعلمين بالممارسة الفعلية، (أى نستطيع أن نقرأ علامات الشوارع، وعناوين الصحف الرئيسية، والتعليمات المطلوبة فى الوظيفة). أما المتعلمون بالمعنى الثقافى (فيمكنهم اكتساب المعرفة بقراءة النماذج الثقافية للمجتمع فيما ينتجه من الأدب والعلم). والمتـعلم تعليـمًـا نقـديًا يسـتطيع تحـديد الخط الأيديولوجى لما يقـرؤه من نصوص، والأشكال الثقافية التى تتحدى الواقع(١٧). وقد يكون للناس أحد أشكال هذا التعلم الذى يستخدمونه مع لغتهم الوطنية، مع استخدام أقل للغات المشتركة (Lingua France) أو العكس. وبالإضـافـة إلى كل هذه الأشكال من لغـات التـعليم المستخدمة، نجد أيضًا لغات وسائل الإعلام مثل (الجسم، والمسافة، والعلامات فى الشـوارع). وقد يكون هناك إنسـان مـتـعلم تعليـمًـا جيـداً، دون أن يعرف القراءة والكتـابة، أو يعرف القراءة والكتابة لكنه جاهل سـيـاسـيًا. وهـذا تمامًـا مـا قـصـده "Appia" عندما نادى بتغيير ممارسات الحياة اليومية الأفريقية، مشيراً إلى مجموعة ما سبق من الإشارات.

ولكن كيف يمكن إذن قراءة هذه اللغات؟ إذا كانت إستراتيجية القراءة تستوجب تخطيطًا مـا يرتكز على أسـاس افـتـراض منشـأة أو أخـرى من مـكـتـبـة مـا بـعـد

الاستعمار، استلزم هذا التخطيط أشكالاً متعددة، منها على سبيل المثال ما انتهت إليه "سوزان فوجل" وزملاؤها. فقد شمل معرض "اكتشاف أفريقيا" خمسة توصيفات استطاعت بها تنظيم المعرض الذى ضم "الفن الأفريقى" و"الفن البرجماتى الجديد" و"فن المدينة" و"الفن العالمى" و"الفن المنقرض". وقد أدت هذه العملية المُتقنة لكل مجموعة فنيّة إلى حجب حب استطلاع الجمهور عن المعرض. وتركزت معظم المناقشات عن "الفن التقليدى" وفحص أقنعة الـ "Dagon" من مالى، وهو فن عملىّ جديد يبدعه فنانو نيجيريا، وسيراليون، وغانا، ومن المدينة من زائير، والفن العالمى. كما نوقش أيضًا الفن المنقرض بصورة عشوائية. وعلى الرغم من بعض الميزات التى تساعد على كشف بعض أشكال ذلك التصنيف، فإن السؤال يظل مطروحًا.. "إلى اهتمام مَن يوجه هذا التصنيف الدقيق..؟ والجواب لابد أن يكون.." إلى من يجمع هذه المجموعات الفنيّة، والذى لديه تقاليد مختلفة عن التقاليد التى اكتشفتها "آنى كوبرز" Annie E Coobers فى دراستها التفصيلية عن المجموعة البريطانية عن الفن الأفريقى فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وعلاقة الإمبريالية(١٨) بالأنثروبولوجيا الوطنية، والتاريخ الطبيعى، وتطور المتاحف. كان نظام "فوجل" محاولة للتفوق على شكل التصنيف السابق، وحتى على تخطيط "فوجل" نفسها فى العرض السابق الذى أقيم عام ١٩٨٧. وقد كتبت فى مقدمة "الكتالوج" الخاص بذلك المعرض تقول: "هذا الكتالوج خاص بنخبة غربية أساسية تُعبر عن نفسها كفنانين خارجين من علاقة حميمية. فلا نرى تناول أفريقيا خاصًا دون هذا الشكل من الدراسة. فنحن ندرك تمامًا أنّ الممارسات الفنية هى ممارسات الثقافة الغربية فى أواخر القرن العشرين. وحين نقول كلمة (فن) ونحن نصف هذه اللوحات هنا، فكأننا نقول "متحف" حيث نفند ما به على أساس النظرية والملاءمة. وهذا المفهوم لابد أن يكونَ متأصلاً فى كل الشئون الأفريقية التى نناقشها، لأنها مقولة غربية ، نوظفها هنا كأداة مفيدة(١٩). إن هذا المتنازل عن حقه يثبّت المشكلة المستمرة التى تخلق الخطاب الذى لا يتناول كتابات ما بعد الكولونيالية (حتى لو كان موذيمبى ، هو صاحب الكلمة الأخيرة فى هذا الكتالوج). فقد انغمس الفنان الأفريقى، كحرفىّ ماهر، أو مُعلّم، أو كاهن، أو كوافير، فى ممارسة الحياة اليومية دون علم بهذه

التصنيفات، أو من خلالها. وما يجرى فى مكان (الجاليرى) فى نيويورك أو باريس هو جزء من حديث ربما يصل مثل نقط ماء صغيرة، إلى الخيّاطة، أو النجار. غير أن هذه الفرص تتوقف عندما يجرى البحث عن سلع خاصة.

ولكن إذا لم ترتبط اللغة بالمتحف، فبماذا ترتبط إذن..؟ وأتناول فى هذا الصدد، دراستين: الأولى حول وسائل الإعلام، والثانية عن لغة الحوار اليومى. هاتان الدراستان تتميزان بأنهما دراسات خاصة جداً وعشوائية بشكل عام. ذلك لأنّ وسائل الإعلام ليست مجرد تكنولوجيا جديدة، أو فرصة اكتساب وسائل اتصال جديدة، بل هى مثل أى لغة تعمل من خلال السلطة، والأيديولوجية، والعلاقات بين الجماعات المشتركة[٢٠]. وليس من الضرورى أن تركز بعض اكتشافات الفيلم الأفريقى مثلاً على الاقتصاد السياسى، وصناعة الفيلم فقط.. ولكن على أهمية اللغة أيضًا، والجماعة المشتركة، والروايات المتناقضة، مثل سينما "دياوارا" Diawara و"Lizbth Malkmus" و"Roy Armus"، فى صناعة الفيلم العربى والأفريقى. هذه الاكتشافات لا شك لها أهميتها مثل الكتب لأنها تقدم آراء مبالغ فيها تخاطب الفارق البسيط بين المناقشة التى تجعل وسائل الإعلام فى مركز واقع تحت الضغوط السياسية والاقتصادية. ورغم أن الفيلم الأفريقى يرتكز على تكنولوجيات وسائل الاتصال الحديثة، أكثر من اعتماده على النسخ المطبوعة، إلا أنه مازال فى نصوصه الأفريقية أقل إيقاعًا فى وصوله إلى الجمهورية من رسالة الجريدة. والفيلم الأفريقى يُعتبر من ثقافات النخبة نتيجة لعناصر التمويل والتوزيع.

وهى ثقافة يحتفى بها اتحاد السينمائيين الأفارقة (FEPACI) ومهرجان "أوجادوجو" Ogadougo، الذى ينعقد كل عامين ـ أو بكلمات أخرى، هو أحد أشكال المهرجانات الأوروبية وأمريكا الشمالية. ويشاهد معظم الأفارقة أفلامًا أمريكية، وفرنسية وهندية سواء عرضت فى دور السينما، أو على شاشات التليفزيون التى تمتلك الدولة قنواته.

أما بالنسبة للصحف فى معظم البلاد الأفريقية فهى شىء مختلف. إذ رغم أنها تمارس المهنة الصحفية فى ظل صور مختلفة من الرقابة الحكومية أو الملكية الأجنبية، إلا أنّ وجودها يمثل شأنًا مقدسًا (لأن حرية التعبير مكفولة فى كل دستور!!). ولأن

هذا البلد أو ذاك ملتزم بحق التعليم الموازى للصحافة، فلم يحدث أن صادرت أى دولة أفريقية الصحف والمجلات، لأن ضرورة نقل الأخبار مطبوعة تمثل التزامًا يتصل بمفهوم السلطة الخامسة. لكن "فيليب أوشينجو" Philip Ochiengo، ناقش إستراتيجية مشاكل الصحفى الأفريقى فى كتاب (أتهم الصحافة). أوشينجو صحفى أفريقى مثقف يعيش فى أفريقيا، ويعمل محررًا لعدة صحف فى كينيا وأوغندا وتانزانيا[٢١]. جمع "أوشينجو" فى كتابه هذا كل النقد الذاتى، فيما يمثل أهمية كبيرة، هذا لأنّ كينيا تعتبر نموذجًا لصناعة متنوعة. وباستثناء المجلات الأسبوعية التى تصدر وتختفى، تصدر فى كينيا ثلاث صحف يومية هى (The Nation) و(The Times)، و(The Standard). الأولى يملكها أغاخان، والحكومة تملك الثانية، والثالثة يملكها "لونروهو أوشينج" Lonroho Ochieng، وهو بريطانى كينى عمل فى صحيفتين من الصحف الثلاث، ويكتب أيضًا لصحيفة "أوغندا صنداى تايمز"، وفى صحف (دار السلام بتنزانيا أيضًا). ولأنه مُحبّ للدراسة بين وقت وآخر، فقد درس الأدب، و اللغة الفرنسية، والفلسفة فى الولايات المتحدة وفرنسا وألمانيا وسويسرا. ويجدر بنا حقًا أن نقدم سيرة حياة "أوشينج" لأنه غير معروف بشكل جيد فى الغرب (نتيجة لقضاء معظم حياته كصحفى). وأيضًا بسبب مسيرة حياته والتزامه بمهنة الصحافة فيما يجعله غير معصوم من الخطأ، شأنه شأن أهم الصحفيين الغربيين، ومقارنة بالمحامين والأطباء، والأكاديميين فى أفريقيا الذين يتصورون أن التخصص المهنى فى الغرب مثل تخصصهم، وكأن هذا التخصص أو ذاك قالب واحد. ومع ذلك فقد أثرى "أوشينج" وسائل الإعلام بقصص زاخرة بالأعمال البطولية المتصلة بكل أفريقى يرغب فى العمل فى التليفزيون أو الإذاعة، أو السينما والمسرح، أو الإنترنت إن أمكن.

ولأن (Ochieng) يتمتع بخبرات واسعة، بات يُقيّم نفسه بوصفه آخر عظيم باقٍ على قيد الحياة، أو أنه العظيم البارع، فقد كان أحد أتباع الرئيس التانزانى الاشتراكى "جوليوس نيريرى". كما كان منسّق الجهاز الدعائى لحكومة الرئيس (Moi) الذى شارك فى ترتيب خلافة "جومو كينياتا" ليصبح الرجل ذا الفعالية بالنسبة لحلفائه. اتسمت كتابة "أوشينج" بالقوة لأنها مجموعة من الحكايات المتداخلة

المتضمنة مواقف تجمعها، ثم تنفصل عن بعضها البعض، كما تتسم بعقلانية تجمع بين اليدوية فى الزمن الحاضر، وموهبته كصحفى. فإذا حكى حكاية ما يعرف كيف وأين يحكيها، لأن أسلوب الحكى مهم للغاية. فهو ينفرد بالذكاء الذى يعرف إلى من تدين المجتمعات المختلفة بولائها، ومن ثمّ يهتم بالكتابة لها فى بلد لا تهم الوسائل الإعلامية والاتصالات الغربية الأجنبية فيه (٩٠٪) من الشعب، إنما تهم ما لا يزيد عن (١٠٪) فقط وبقية العالم الخارجى أساسًا. كانت الهدية التى قدمها (أوشينج) لقرائه هى وصف الأساليب التى تمارس بها الصحافة مهمتها فى شرق أفريقيا وصفًا تفصيليًا، وكيف تتمازج فيها الأحداث المهمة الداخلية والخارجية معًا. أبرز أيضًا كيف يمارس الصحفيون مهنتهم بجديّة، على أساس أنّ الصحافة ليس بالضرورة أن تكون صحافة حرّة إذا كانت مملوكة لمؤسسات خاصة. هذا لأن جذور الفساد فى الصحافة ثبت أنها نتيجة الأجور غير المناسبة التى تدفعها هذه المؤسسات الخاصة المالكة لها. وهذه الحالة تتكرر دائمًا فى أفريقيا، باستثناء الوضع فى كينيا، لأن لا أحد يملك رأس المال غير الحكومة ليستطيع تملك الصحف، وترى بعض الشركات الأجنبية أن ملكيتها للصحف تحقق لها ميزات سياسية وتجارية، لأن الصحف التى تمتلكها تعبر عن لسان حالها. ومع ذلك لا تضمن هذه الصحف (قطاع خاص) عدم تدخل الحكومة. وعلى سبيل المثال، أصبحت جريدة "ستاندرد البريطانية" فى أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات (من القرن العشرين)، لسان حال حزب "كانو" Kanu القوى بزعامة وزير الداخلية "شارلز جونجو" Njonjo، الذى اعتقل كبار محررى جريدة (Nation)، نتيجة مباشرة للحملة التى شنتها عليه صحيفة (Standard). وقد عرض "أوشينج" هذه الحملة بالتفصيل قائلاً: "على الصحفيين أن يتعلموا حقيقة مهنتهم فى شتى وسائل الإعلام المتاحة. والأهم أن يستثمر من لديه فرصة أن يُعلّم نفسه ما يتعلق بالمعلومات، والشئون المالية، والتكنولوجيا، والأيديولوجيا، يسد كل الفجوات الموجودة فى نظام السلطة الوطنية والدولية الحالية. ومن ثم، يتمكن من نشر الحقائق الاقتصادية والثقافية العديدة بالقدر الذى يرفع من إدراك الناس بطبيعة آلية السلطة الوطنية والدولية ذاتها. فهناك شعارٌ تعليمى يقول: "كل فرد يُعلم فرداً، ولندع من يستطيعون تعليم اثنين أو عشرة

أو مائة أو ألف يواصلون مهمتهم"[٢٢]. هذا هو المطلوب من صحافة واعية بأصول التعليم، الذى هو وسيلة من وسائل التفكير حول لغات الثقافة التى تلهم الأفكار، كما ينادى بها "أوشينج" وآخرون مثل ("Armand Mattleart"، و"Wilbur Shramm"، و"Juan Somavia" و"Herbert Schiller"). إنّ أعمال هؤلاء جميعًا لا تضمها مكتبة جامعة نيروبى. تعامل "أوشينج" مع هذا الموضوع بحملة عقلانية استخدم فيها لغة خطابية، فيما نتبين أننا لا نقرأ فى المكتبة إلا النشرات والمواد المنتظمة التى تصدر عن منظمة العفو الدولية الـ (Amnesty)، والممنوعات الرقابية. والواقع أنّ حرية الصحافة فى أفريقيا، وربما فى معظم أنحاء العالم، تشبه ألوان الطيف البعيدة عن حياة معظم الشعوب، هى صحافة يقرأ ما يُكتب فيها القلة فقط. صحافة تشبه الومضة التى تدخل حياة الناس وتخرج منها بعد أن تقدم لهم ما ردده "ميشيل توسينج" Micheal Tausing، وأسماه "رولاندبارثيز" Roland Barthes، بالمعانى البلهاء. وكان الجدل القائم حول ضرورة أن يتم النظر إلى الصحافة فى سياق التعلم وبناء معنى للحياة اليومية مما دفع "أوشينج" أن يسير فى دراسته عن الصحافة الأفريقية فى اتجاه أكثر أهمية من مجرد ممارسات عقلية بسيطة داخل رقابة تم توثيقها[٢٣].

قدم "Davis Hecht" و"Maliqualim Simon" فى الكتاب الصغير المثير الذى تضمّن دراستهما "التحكم غير المنظور" و"من السياسات المحلية الأفريقية"[٢٤]، التى كانت مفاتيح تفوق كثيرًا ما نقدمه من كتب تتسم بالجدية، لأن مصادرها انتقائية من ناحية، ولأنها تحاول قراءة مجرد الإشارات، وليست من خلال العدسات الغربية المتشابكة، بل من خلال ومضة صور الثقافات التى تمارس بالفعل. وترجع ميزة هذا المدخل إلى، ما يدعو إليه من اكتشاف الكيفية التى يجب أن تُصنع بها الثقافة وليس ما ينبغى أن تكون وفقًا لبعض معايير الطرف الأخر الخارجية أو شموليتها. ويرتكز نقد السياسات الأفريقية وثقافاتها على فكرة "الدولة - الوطنية"، وعلاقاتها بما كان قائمًا قبل الاستعمار السياسى واللغوى.

أما "بيزيل ديفيدسون Basil Davidson" و" وول سونيكا Wole Soyinaka" وآخرون فقد قدموا ما يبرهن على أنّ الدولة الوطنية هى اختراع استعمارىّ ينبغى إعادة

النظر فيه[٢٥]. أما "سونيكا"، فيذهب إلى أبعد من هذا بتقديم البراهين على أنّ النزاعات القائمة بين رواندا وبوروندى لم تكن لتحدث إذا كانت هذه المنطقة قد أقامت حدودها الخاصة بها. ومع ذلك لن تعوقنا هذه القضايا لأنها تقدم المدخل الذى يقترحه "Hecht" و"Simon"، بديلاً مهمًا فى تحديد كل القضايا الثقافية التى اعتمد على نموها الباحثون المستقلون فى أعمالهم[٢٦].

قدم "Hecht" و"Simon"، حركات جرافيكية عن ماهية الرقص الأفريقى ومختلف ألوان الطيف التى يتكون منها عند ظهورها كيانات وأشكال مكانية. أى من الممكن إعادة اختراع موضوع الفن المزيف بتكنيك جديد لمن يريدون أن يكون للفن مصداقية، يقف أمام صالون مصفف الشعر، أو بوتيكات الـ "Soap" التى يحدد فيها الإنسان ذاته مهما كان محاصرًا بالفقر المدقع، فما هو الفرق بين هذا وبين كاليفورنيا..؟ وكما كتب "إمبرتو إيكو Emberto Eco" إنه حقًا اختلاف كبير[٢٧]. فالأفريقيون يخدعون أنفسهم كما يخدعهم الآخرون. لقد اختلق البرتغاليون فى القرن السادس عشر مصطلح "المعبود" Fetish ليقابل مصطلحات أخرى لها أهميتها يتعامل بها تجار غرب أفريقيا عند اتصالهم بالاستعماريين. وقد اشتق هذا المصطلح من جزئيات مسطحة. واستطاع "ماركس" Marx أن يبسط معناه ويجعله فى متناول إدراك الناس، ثم موضوعًا نقديًا لبنائية ما بعد الحداثة، تناوله كل من "فريدريك جيمس" و"ديفيد هارفى"[٢٨]. ويرى "Hecht" و"Simon" فى تحليلها لمصطلح "Fetish" أنه الفرد الذى أطلقه الأوروبيون على الأفريقيين كدعابة فى بادئ الأمر، ثم أصبح ذا معنى عميق الجدّية. فكلمة (Fetish) عند ماركس، تدل على الشيء الصغير ذى المعانى الإضافية، أو على البنية الفائقة الأساسية، أو الشيء الذى له سمات تحليلية نفسية لطبيعة (Fetishism) التكميلية. واهتم (ماركس وفرويد) بالـ (fetish) بوصفه شيئًا له علاقة بشيء آخر. وبالتالى فهو ليس شيئًا فى حدّ ذاته. فالكلمة فى حدّ ذاتها هى نتاج فترتين اقتصاديتين وثقافيتين مختلفتين. وهكذا كان تخصيص معناها من قبل (ماركس وفرويد)، جعل المعاملات المتنوعة تأخذ صورة موضوعية. ولكن ماذا عن هذا الشيء فى حدّ ذاته أكثر من مجرّد شيء لا نأبه به رغم أنه يحمل حكايات، وإن كان فى حدّ ذاته لا يحكى شيئًا. ذلك لأن مظهره السطحى تم

إنتاجه بوعي من أجل المظهر السطحي الخارجي فقط ليضحك علينا ، بل يشاركنا أحزاننا أيضًا؟!

وهناك في مناطق عديدة من وسط أفريقيا، وغرب أفريقيا تنتشر عبارة غريبة اسمها "ماما واتا" Mother Water، تمتد إلى البرازيل والكاريبي. هذه العبارة تتخذ صوراً عديدة من خلال مزارات القديسين، ومحلات الڤيديو، وشركات الكمبيوتر، والمعارض الفنية (حتى في نيويورك وباريس) وفي صالونات الكوافير. وتظهر (ماما واتا) عادة في صورة (حورية البحر التي تأتي من كل مكان ومن لا مكان). فمن أين جاء أصل هذه العبارة؟ مع العلم أن بعض الكلاسيكيين من غانا زعموا أنها خرجت من "مينوان كريت" Minoan Crete، إلا أن الأكثر احتمالاً أنها ظهرت في إحدى سفن العبيد. لكنّ "ماما واتا" لها أسلاف كثيرون، فهناك "سيرينز" Serins، و"إيزيس" Isis و"كليوباترا" و"الموناليزا" و"شيڤا" Shive و"العذراء مريم" و"ايدى جوديڤا" Lady Godiva و"تمثال الحرية". ومن الحديث "مادونا" التي يروّج لها كما يُروّج "لماما واتا". إذن فهي متعددة الثقافات العالمية، وكل ما تم صنعه منها مستقل في قوته المتحركة. وقد تجعل هذه القوة المرء غنيًا أو فقيراً، ولكن من خلال أشياء تزعم أنها تابعة (لماما واتا). وماما واتا هي أصل الـ (Fetish) متعددة القوميات. وقد تباع لوحة لها في باريس رسمها الفنان "شيرى سامبا" Cheri Samba ولكن من ينظر إليها لن يرى منها سوى مظهرها الخارجي. و(ماما واتا) هي كل ما افتقده فرويد، هي الـ (Fetish)، أي المسافة بين الأرض والسماء، بين الشرق والغرب، بين الشمال والجنوب، بين الأسود والأبيض. "ماما واتا" هي الاسم لنظرية الثقافة الأفريقية(٢٩).

فإذا تأملنا معنى "ماما واتا" نجد أنها تعني عدة أشياء، فهذه المرأة الـ (Fetish) قد يكون أصلها في أي أسطورة أفريقية أو لا يكون، غير أن وجودها الراهن هو نتاج قارة حقيقية بلا حدود، نتاج عالم لا حدود له. ولأنها ليست عملة نقدية يمكن تبادلها، فهي ومع ذلك نتاج متبادل. وترمز Fetish إلى سلع مطلوبة للاستعمال ولكنها بلا قيمة بالمعنى طويل المدى، لعدم إصلاح أدواتها. هي سلعة مثل السلعة التي يصنعها آخرون ويتم تزييفها وتبادلها والتصرف فيها. ولأنها بدون

أقدام لا تستطيع أن تسير، ولأنها بدون أجنحة لا تستطيع أن تطير. إذن هى شخص يُعهد به دائمًا إلى شخص آخر لكى يكتشف من هو. هى من يطفو ليدل على شيء. وعندما تكون فى حالة يقظة يسبح آخرون كثيرون: (المحتال، والطوائف الدينية ذات العقائد المتعارضة، والعملات المحلية، والعملات الأجنبية، والمطبخ الفرنسى فى السنغال، والعمليات التجارية بين الحدود المتقاطعة، والقرى، والأكواخ، والملابس الجميلة، ومصففو الشعر، ومظاهر الأنماط الثقافية القديمة. وينقل "Heshet وSimon" مقولة "على مازرودى" Ali Mazrudi عن أنّ الأفارقة لم يأخذوا من الغرب إلا الأشياء السيئة السلبية. أخذوا حافز الربح ولم يأخذوا روح رجال الأعمال. تأثروا بالظلال واستجابوا لها ولم يهتموا بجوهر الأشياء، لتتمثل بعد ذلك فى طاعة زائفة للغرب. هذه العلاقة ترسم خريطة ووسيلة ارتباط وهدم للغرب. ولكن هيمنة الغرب المهين على الفكر والعقل الأفريقى غامض عليهم. وحتى مع إظهار التبعية المفتوحة لممارسات الغرب الاقتصادية والثقافية، إلا أن الأفارقة لا يظهرون ممارساتهم التكتيكية للاعتماد على الذات. وهذا كله لا يُمثل شيئًا، لأنه شكل فارغ، والفراغ يؤدى إلى مزيد من الصمت. فمنذ قرون والأفارقة يشعرون مع الثقافات الأخرى وكأنهم فى وطنهم. وكان من النادر أن يتقبلوا ثقافات أخرى مع احتضانهم ثقافة واحدة(٣٠).

قام مدير صندوق النقد الدولى فى أحد الأعوام بزيارة "غاما" لمتابعة التقدم فى الإصلاح الهيكلى. وعندما وصل إلى قصر رئيس الجمهورية فى أكرا، وجد طائرة (هليوكبتر) فى انتظاره لتأخذه إلى موقع فى شمال "كوماسى" Kumasi. وهناك التقى بالرئيس "رولنج" Raeuling، كان رئيس الجمهورية واقفًا عارى الصدر، يساعد عمال السكك الحديدية فى إصلاح القضبان. طلب الرئيس رولنج من مدير صندوق النقد الدولى أن ينضم إليهم للمساعدة. وبالفعل لبىّ الزائر الدولى طلب رئيس الجمهورية لأن فريق التليفزيون كان موجودًا. وبعد هذا المشهد طلب رئيس الجمهورية من العمال الانضمام إلى المؤتمر. وعندما سُئل العمال عن نتائج الإصلاح الهيكلى أجابوا بأنه جيد إذا وفّر فرص عمل. وأخذوا يعددون شكاواهم من

تدهور البنية الاجتماعية التحتية والمدارس والمستشفيات ومكاتب البريد والصرف الصحى، وقد ظهر كل هذا على شاشة التليفزيون أمام الرأى العام. وكانت النتيجة أن وافق مدير صندوق النقد الدولى[٣١] على تعديل الإصلاح الهيكلى. ماذا لو أن جميع السياسيين الأفارقة يعجبون بمثل هذا الإزعاج علانية مثل الرئيس "رولنج"،إذن لكان مسرح الأحداث السياسية يمكن أن يحظى بإعجاب أى أفريقى، سواء قبلوا الإصلاح الهيكلى أو رفضوه!![٣٢].

تحرير الصنم الـ Fetish

كانت سياسات كل من (Simon وHesht) سياسات دقيقة تمارس فى جميع مستويات المجتمع الأفريقى. وهكذا تفوقت ثقافة التحف الخزفية الـ (Bricolage)، أكثر كثيراً على معدن البرونز فى دولة "بنين" Benin، الذى نراه على درجات المتحف البريطانى، لأن البرونز ثقافة كل يوم. هذه الثقافة تصل إلى قمة المجتمعات، كما جاء تفصيلاً فى كتابات "أشيللى مبمبى" Mbembe Achill، التى أشارت إلى أنها ثقافة "القوة الإجبارية". قسّم أشيللى هذه الثقافة قسمين، يستخدم فيها الزعماء الرموز وما على الرعية أن تفعله. ومن الواضح أن القسم القوى يستخدم المعبود الـ (Fetish) استخدامًا واضحًا من خلال نظام حكم فاسد مُهين، يعمل دائمًا على جعل ممارسات العنف ضد الرعية ممارسات مشروعة. "وبالتالى تصبح السلطة هى المعبود الأساسى، وما يجرى من خلالها وحولها مجرد قوة خارقة من فوق الطبيعة يتمتع بها جميع الزعماء ومن يقودونهم". وعلى أساس هذا الاستعمال الذكى القائم على نظرية "باختين" Bakhtin و"فوكو" Faucault و"Certeau"، و"Bataille"، على هذا الأساس، ترجم "مبمبى" Mbeme" عبودية السلطة (Fetishization) إلى لغة تجعل السلطة نظامًا أوتوقراطيًا بعد الاستعمار. أعاد هذا الموضوع تقديم الرمز الذى يغذى تصفيق الجماهير، والنفاق والكذب[٣٣]. ورغم أن هذه السلطة تروّع الناس وتهددهم، فإنهم ينخرطون فى ممارسات فنية تتميّز بدقة الزخرفة (فن الباروك)، الذى يُعبّر فى جوهره

عن حركة غامضة منقحة حتى فى المراحل التى تقيّدها القوانين الدقيقة[٣٤]. ويرى (مبمبى) أن الوصول إلى السلطة بالابتزاز، ما هو إلا قناع يخفى حقيقتها ولا يؤدى إلى شىء آخر سوى العنف والبحث عن العظمة والمراكز الرفيعة، فيما يجعل أسلوب بقائها فى الحكم أسلوبًا سوقيًا شديد السوء[٣٥].

وللردّ على النقاد، أبرز (مبمبى) مسألة المعارف التى يشترك فيها الحكام وأصحاب السلطة، والشعب المحكوم[٣٦]. هذا يتمثل فى مخزون الروايات والروايات المضادة. فمخزون مشترك يخرج من المكتبة الاستعمارية، يصبح إيجابيًا بالممارسات الفوضوية، وعدم التنظيم، والانشقاق والازدواجية، والتحسين، والإخفاء. وهكذا نتعلم أكبر عدد من وثائق الثقافة لتكون رابطة مباشرة بين الحاضر الذى نعيشه والفعل الذى يروى[٣٧]، هذه الوثائق تتمثل فى (الصور المرئية، والموسيقى، والشفاهة، والمخطوطات). ولكن كيف نجعل هذا السرد يعتمد على الكيفية حيث قوة التسلط والعبودية يعملان بوصفهما "ممارسات معبّرة"[٣٨]. .ما السبل التى قد ينقل بها السرد عملية حل هذا العمل المركب فى أفريقيا والذى لم ينكب على تنفيذه أحد، وهو ما طرح (مبمبى) الأسئلة حوله فى مقاله النقدى[٣٩].

وقد استجابت "جوديث بتلر" judith Butler لما طرحه مبمبى، ولاحظت أن كلمة (Fetish) هى أكثر الكلمات إشكالية على الإطلاق. فقد تكون الدولة مثل الصنم المعبود Fetish، كلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية (Facera)، وهى كلمة بديلة ومزيفة تحمل فكرة الصنم المعبود عندما توضع بوصفها أصلاً لمزاعمها المتأصلة. وأظن أن "مود مانونى" Maud Mannoni أستاذة علم النفس كانت تعبر عن هذا المعنى بعبارة: "أنا أعرف لكنى مازلت.." (و) "أنا أعرف كل أسباب ما لا أرغبه ومع ذلك أرغبه"، (أو) ".. أنا أعرف أنّ ما أرغبه شيئًا بغيضًا، ومع ذلك أرغبه"[٤٠]. قد يكون هذا مفيداً كقراءة كلاسيكية للمصطلح الاستعمارى، والاستعمارى الجديد. فماذا لو استبدلت هذه القراءة لكلمة Fetish، بقراءة بديلة كما يقترح "Mark Wigly"، لتحمل معنى "تقديس"، وليس "زيف"، بل معنى مزدوجًا يتزحلق دائمًا بين ما تمثله من ثانوية الظاهر السطحى وما تمثله أيضًا من هيمنة.؟ أى أنها حالة ليست من أجل شىء آخر، بل من انزلاق مسافة زمنية بين الرغبة المضاعفة[٤١].

وهذه المسألة أعتقد أنها تستحق الاكتشاف، لأن المكتبة الاستعمارية التى اخترعت هذا المصطلح تتراجع عنه اليوم من خلال المتحدثين الأفارقة البطنيين - Vanti Loquist، لشرح ما يجرى فى أفريقيا. وقد أخذ كل من "ماركس وفرويد ودوركايم وموس - Marx, Freud, Durkheim, Mauss" وكثيرون آخرون كلمة الـ (Fetish) كبديل أو كرمز لشىء آخر. فالكلمة تنزلق بسهولة إلى الفكرة الزائفة لشىء آخر بديلاً للواقع. إنها كلمة سهلة الانزلاق إلى صورة زائفة، بمعنى أن جزءًا من الجسم يؤخذ على أنه الكل، والشىء الميت يؤخذ على أنه حىّ. وهكذا وبالتالى تصبح "Fetish" كلمة استعارية تُفسّر واقعًا آخر. وإذا كان البرتغاليون هم الذين أطلقوا عليها هذا الاسم، فهنا لا تكون استعارة، بل الفراغ الذى يتحد فيه الفرد مع الطبيعة. إنها المدى الذى تتعايش فيه الآمال مع الناس (مجسدًا فى نحت، وتصوير وقرارات مقدسة). وفى كتاب مبمبى (Reprendre)، الذى يتحدث فيه عن الفن الأفريقى المعاصر، ضرب بمسماره على عبودية الصنم - fetishistic، قائلاً: يريد الفنانون الشعبيون نقل الرسالة الواضحة، وهى المطالبة بفضيلة الحقيقة السوسيولوجية والتاريخية. هم يريدون تسمية حتى ما ليس له اسم وتعريفه ومن بينه أيضًا التابو. عندئذ يصبح التدفق التقنى علامة للأصالة. ومن ثمّ، يبدو الفنان وكأنه بطل يتحدى المؤسسات الاجتماعية، وخاصة المؤسسات الأكاديمية بما فيها من ممارسات فنية. وهذا هو المنحى الجديد الذى يفتقر أحيانًا إلى العادات والتيارات المعاصرة، فيما يجسد بوضوح مركز المواجهة فيما بينهما. وتدخل المحاكاة فى الأدب الشعبى وتقاليد "الأمومية" فى ممارسة الفن والتاريخ تحت اسم "الموضوع" بهدف الجمع بين الفن والماضى وأحلام المجتمع لتحقيق مستقبل أفضل[٤٢].

وكانت المشكلة فى الاستخدام الأوروبى لكلمة Fetish، هى كيفية النظر إليها كحقيقة أخرى، حقيقة أنها "أصل". وقد ظنّ كل من "ريتشارد بيرتون" Richard Burton"، وجون هاننج سبيك" John Haning Speke أنهما قد توصلا إلى مصدر الكلمة. وأقام ريتشارد ليكى - Richard Leaky، وأسرته فى كينيا صناعة أنثروبولوجية، ترتكز على أصول الإنسان. فالذين تركوا الكتابات المعاصرة الواسعة، هم الاستعماريون الكلاسيكيون الذين يُقدسون تقديسًا أعمى، تركوا كتابات، مثل

"الغوريللا" و"فى الضباب" in the Mist، و"لقد وُلِد حراً" Born Free، و(خارج أفريقيا). فالبندقية مثلاً ليست تقديساً أعمى، بل حقيقة، وغاية إنسان لا عمل له إلا أن يطيح برأس إنسان آخر. وعندما يزور الأمريكيون السود قلاع العبودية فى ساحل الكاب يرون ما كُتب عليها لتسفيه آلام الأفريقى والأفريقية، وكيف تم تصويرهم كأغبياء. والذين صوروا واقع القارة الأفريقية كواقع سياسىٍّ هم الأفارقة السود فى الشتات لخلق تصور أرض موعودة متجانسة(٤٣). ويتمثل التقديس "المهم" للـ (Fetish) فى انطلاق موسيقى "راستا رودى" Rasta Rudi إلى غانا أو جامايكا، أو نيجيريا تحمل فى نغماتها مساحات من الأمل عبر القارات(٤٤). بالتالى تصبح الحكايات الأفريقية الشائعة من الموسيقى، والموسيقى جزءاً من الخيال الشخصى. وإذا كان لمعنى كلمة (Fetish) أى الصنم المعبود قيمة، فهى قيمة التعبير تحديداً بالطريقة التى تمثلها (ماما واتا) أو كتاب (Appiah)، "قصور عديدة فاخرة"، أو النص الإنجيلى (أوتابل - Otabil)، أو "جراند أوشينج" Grand Ocheing أو "مكتبة" Mubimbe. وهكذا مع الانزلاق فى الحياة بين سيطرة السطح وثانويته، يتم خلق لغات جديدة وإمكانات جديدة. ولا شك أن المجال الذى فتحه (Mudimbe) مجال مهم حقاً، لأنه قدم إستراتيجية ترسم الثقافات، فيما يستوجب قراءتها بتمعن مع الخرائط الأخرى، وإلا ستستمر سيادة الاستعارات القديمة لتسود، وتمنع التقديس الأعمى الذى هو الـ (Fetish) من تحرير ذاته من استعمار ذاته.

الباب الثانى

الفصل الرابع

نهاية دول حرّة
حول ثقافة عبر قومية

سوبرامانى

Subramani

تتطلب الرحلة العلمية الأدبية فى عالم المؤسسات عبر القومية والرأسمالية الكونية شرحًا وتفسيرًا. فمعظم المعترف به على نطاق واسع فى الباسيفيك هو دراسات التنمية والأعمال التى يقوم بها الجغرافيون والاقتصاديون والباحثون. لهذا جاءت دراسة "مارك تيلور" Mark Taylor عن فروع المعرفة عبر القومية وعبر المحلية التى تم فحصها فى "فيجى" Fiji(*) خالية من الدراسات الأدبية. لأنها ببساطة نظم معرفية لا يدركونها[1]؛ إذ كان هذا المنظور غير معترف به أو متصل بالموضوع. وفى الباسفيك كتب النقاد كثيرًا ويتوسع عن الاستعمار على مدى عقدين تقريبًا معلقين على عديد من أوجه الظاهرة عبر القومية.

كان الحديث عن الاستعمار فى الغرب تاريخًا مختصرًا كما أشار (Masao Miyashi) والذى مضى عليه خمسة عشر عامًا فقط، بعد اختفاء الإدارة الاستعمارية من معظم مناطق العالم. بعدها أصبح الحديث عن الاستعمار كتيار رئيسى للنظرية الغربية ونقدها[2]. هذا مع تأكيدنا أن الاستعمار الرسمى الأمريكى والفرنسى لم ينته بعد فى بعض المناطق من الباسيفيك، لأنه مستمر هناك وممتد الخبرة ولا يُتوقع انتهاؤه فى المستقبل المنظور. ورغم أن التاريخ الحديث عن الاستعمار فى الباسيفيك مثله مثل الحديث عنه فى الغرب تاريخ قصير، إلا أنه ظل فى العالم الثالث تاريخًا له تقاليده على المدى الطويل.

لذلك، نجد أن الدراسات الأدبية تحتوى على انفعالات "والتزامات" العالم الواقعى. وكان دارسو الأدب يبحثون دائمًا فى القضايا الاجتماعية، وموضوعات الأدب الفرعية السياسية. ورغم أن العلاقات بين القضايا الحساسة والنضال الاجتماعى لا تظهر بصورة مباشرة، إلا أن الناقد يدرك كيف تقدم الثقافة صورًا من

(*) Fiji : جمهورية جزر فيجى – تقع جنوب غرب الباسيفيك. كانت مستعمرة بريطانية منذ عام ١٨٧٤. أصبحت دولة ديمقراطية برلمانية مستقلة منذ أكتوبر ١٩٧٠. كان أول رئيس وزراء هندى لفيجى هو ماهيندرا شودرى" الذى رأس الحكومة فى ١٩ مايو ١٩٩٩. (المترجمة)

السلطة. وقد أبرز كل من إدوارد سعيد وفريدريك جيمسون ، وتيرى إيجلتون وآخرون، كيف يندمج الأدب مع التزامات الثقافة المتعددة الأشكال. وحول "مركزية الفكر الإمبريالى فى الثقافة الغربية على وجه الخصوص"، كتب إدوارد سعيد مؤخراً مبيّنًا كيف يمكن تشكيل العلاقة بين الإمبراطورية والثقافة وإعادة ترتيب الحقيقة التى سجلت رؤية الإمبريالية ودعمتها بما أنتجته من الثقافة[٣]. أما فريدريك جيمسون، وتيرى إيجلتون، وآخرون، فقد وضحوا العلاقة بين آليات المعرفة وصور القهر. لكنّ جيمسون كان أكثرهم اقترابًا بصورة مباشرة من موضوع الشركات متعددة الجنسيات فى المقالة التى نشرها تحت عنوان: "أدب العالم الثالث فى عصر الرأسمالية متعددة الجنسيات والآداب". لفت الانتباه فى هذه المقالة إلى الرابطة بين هذه الشركات والآداب، وإلى حقيقة وجود نظام واحد للرأسمالية الأخيرة رغم آداب ما بعد الاستعمار وما بعد العهود الاستعمارية، رأسمالية القوة الفائقة المتحدة فى التاريخ المعاصر[٤]. ذلك لأن كل ماجاء بعد الاستعمار ينبغى أن يُنظر إليه بوصفه شأنًا ثقافيًا مختلفًا عن الخطاب المركّز على "فيجى"Fiji، كموقع تعمل فيه الشركات عبر القومية فى الباسفيك أكثر من عملها فى منطقة الباسيفيك ككل.

وكانت الخصائص الأساسية التى جسّدها كل من "إدوارد سعيد" و"جيمسون" قد تركت أثرًا عميقًا فى الدراسات الأدبية، والعلوم المنخرطة فى دراسات ما بعد الاستعمار. فقد تم بحث دور الشركات المتعددة الجنسيات باستفاضة، واستمرار الاستعمار من خلال الرأسمالية الكونية. هذا لأن الاستعمار الإدارى، لم يترك الساحة العالمية، بل ترك خلفه مساحة كونية إمبراطورية ملأتها الشركات متعددة الجنسيات. وهكذا ظلت الدول التى كانت ترزح تحت الاستعمار، كما هى قيد الاستعمار حتى بعد استقلالها. بدأ التعبير عن هذا الوعى فى "فيجى" ليس فى الأدب الخيالى أولاً، إنما فى صحيفة اسمها "فيجى"، وهى مستعمرة أسترالية نامية. وما زالت هذه الصحيفة تنشر أوسع التعليقات على النتائج التى ترتبت على دور الشركات المتعددة الجنسيات الثقافية والسياسية. وقد وصلتنى نشرة فى سوفا عام ١٩٧٤، كنصٍ سرى حول هدم وتدمير ما بعد الاستعمار. كانت هذه الصحيفة بالنسبة لى أول مقاومة علمية لدور هذه الشركات بعد مرحلة الاستعمار، أسهم فى

كشف حقائقها "Rokotuivuna" خريج جامعة جنوب الباسيفيك ومعه ثلاثون آخرون. لا شك أن تلك الصحيفة كانت أعمق تعبير عن عمليات المقاومة فى المنطقة. وقدمت المؤسسة الإقليمية ما تحتاجه الجريدة من خلفية لازمة ليتم الترابط المفصلى بين فصائل المعارضة(٥).

وكان المهندسون أصحاب المنفعة قد صمموا بناء جامعة الباسيفيك كمؤسسة منفعية توفر تدريب طلابها على مواجهة احتياجات القوى البشرية للمنطقة.. بعيداً تماماً عن مثالية جامعة "الكاردينال نيومان" التى تدعم رؤية أشياء عديدة كوحدة كليّة، حيث ترجع هذه الأمور إلى مكانها الحقيقى فى النظام العالمى وإلى فهم قيمها الخاصة والإقرار باعتمادها المتبادل(٦). كان هذا الاختلال التوازنى لجامعة الباسيفيك (USP)(*) مصحوبًا بأمل غائم تتلمس فيه توازنها فى مسيرة تطورها. هذا الاعتقاد وجد تبريراً نسبيًا بعد إنشاء الجامعة بخمس سنوات، وظهور المجلات الكلاسيكية التى يصدرها "روكوتويڤونا" ضمن ما ينشر عن الباسيفيك من كتابات أساسية، ونمو الأدب الخيالى. وهكذا - لا إراديًا - أصبحت جامعة جنوب الباسيفيك موقعًا لـ"ثقافة المقاومة" و"خطابًا مضادًا محافظًا"، وهما الصورتان المعترف بهما بعد المرحلة الاستعمارية. نجح الإسهام الإيجابى لهذه الجامعة فى إثارة قضية دور الجامعة بعد الاستعمار فى مقاومة الثقافة عبر القومية.

ولعل فكرة "دولة مستقلة" بكل ما تحتويه من معانٍ سياسية مستعارة، هى فى الحقيقة فكرة مليئة بمعانى التهكم والتناقضات الظاهرية. وهذا ما كشفته كتابات "روكوتويڤونا"، من أنّ الاستقلال الرسمى لا يرادف معناه نهاية تاريخ ما، أو بداية تاريخ جديد. فالسيادة المطلقة تكون دائمًا مجرد وهم. وتظل المستعمرات السابقة مرتبطة بنظام التبعية الكولونيالى. ويظل مفهوم التبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية الضمنى، يشكك فى مفهوم الاستقلال الحقيقى بعد الاستعمار. وعندما استقلت "فيجى" Fiji أصبح هناك دولتان لا دولة واحدة. الدولة القومية "فيجى"،

(*) USP : جامعة جنوب الباسيفيك. (المترجمة)

والدولة المتداخلة عولميًا بلا حدود. فالدولة الرسميّة الحرّة، حرّرت مجموعات صغيرة فقط من النخبة. أما الآخرون فقد اختلفت درجة حريتهم من مجموعة لأخرى، ما بين الهنود الڤولاجى المعدمين، والعامة من الفيجيين، والأقليات الأخرى، وسكان الأكواخ، والعشوائيات.

وعندما مارست الدولة بعد أزمة ١٩٨٧، سياستها العنصرية والسيادية علانية، كانت قد فقدت شرعيتها المعنوية، وأصبح الشعب بلا دولة. فقد كشفت أحداث ١٩٨٧، كيف يمكن أن تصبح دولة ما مستقلة وهى لا تتمتع بحريتها لأنها تعيش تحت قيادة العسكريين. وفى هذا، تكون نظرية "ساتندرا براساد" Satendra Prasad صحيحة، تقول: إن القوى التى تبدو قوى وطنية ليست كذلك، لأنها واقعة تحت ضغوط تحدد قوى السوق العولمية، وبدون أن تبدى الواقع الخاضعة تحت ضغوطه(٧). فكيف إذن تستقل الدولة العرقية استقلالاً ذاتيًا؟.. هذه هى المشكلة. وقد يُقال جدلاً إن الدولة العرقية تقف عائقًا أكثر من غيرها أمام المنظومة الاستغلالية المنتظمة وبصورة كاملة.

وتواجه الدولة مزيداً من المعوقات لتلبية طلبات المحلية والأوليجاركية المتناقضة. وكيف يمكن أن تواجه هذا وهى دولة لا تتمتع بالاستقلال الذاتى لأنها مثقلة بالديون الباهظة وتعانى مشكلة البطالة. وما يمكن أن ترتكز عليه من المشروعات الحرّة غير موجود أصلاً. هذا لأن من يباشر هذه المشروعات هم الحكام الاستعماريون والشركات متعددة الجنسيات، من المشروعات الزراعية، والغابات، والتعدين، والثروة السمكية، والتصنيع. وهذا يعنى أن مسار الدولة الاقتصادى يحدّده الأجانب للأجانب(٨). فكيف فى هذه الحالة تكون الدولة صاحبة قرارها بينما هى متورطة إلى الأبد فى توترات عِرْقية فى انتظار الجحيم..؟ وبالتالى تظل دولة بلا حرية وحتى النهاية، يتحكم فى حريتها السياسية قبضة العسكريين، ويهيمن على حياتها الاقتصادية الشركات متعددة الجنسيات، وتقلص قدرتها الحاكمة تمزقاتها الداخلية.

وعندما خرجت "فيجى" إلى الوجود كدولة من المفترض أنها دولة ذات سيادة مستقلة، إذا بها تمارس سياسة متناقضة متمزقة، لأن استقلالها لم يرتبط بفكرة

الشعبية. بل تم فرض استقلالها من أعلى، فلم يتحقق من خلال الحوار الشعبى. الشيء نفسه حدث فى عام ١٩٧٠ رغم التقارب الذى حدث فى إطار التصدع الاجتماعى الذى لا نهاية له. هكذا كما أشار إليه "بريجى لال" Briji Lal فى سجله الكرونولوجى عن أحداث فيجى الجارية، ضمن مؤلفه التاريخى عن أحداث الماضى فى (فيجى) قائلاً: "ستظل علاقات الروابط مستمرة مع الماضى الكولونيالى هى نفسها فيما بعد الاستعمار أكثر من حدوث تغيير جوهرىّ فى اتجاهات جديدة(٩). ذلك لأن "فيجى" لم تولد فى عام ١٩٧٠ كأمة صغيرة، بل كانت نموذجًا لإعادة تشكيل جماعات عريقة. وكانت الجماعة الأكثر عدداً هى القوة الإيجابية فى مواجهة فيض الثقافة متعددة الجنسيات. ولا شك أن هذه الشركات العملاقة (TNC's) تستفيد من الفاشية والفوضى، كما أوضح كل من "تشومسكى" Chomesky و"هيرمان" Herman فى مقالهما بعنوان: "لماذا تدعم الأعمال الأمريكية الفاشية فى العالم الثالث"(١٠). فمن المؤكد أن الانقسامات العرقية تفكك الطبقات، وتجعلهم لا يدركون مأساتهم المشتركة.

وقد تناول "هومى بابا" Homi Bhabaha العلاقة بين الأدب الروائى والأمم للرابطة بينهما والتى تتسم بالحجة القوية. فكان غياب الروايات حول ما يجرى فى "فيجى" يفسّر غياب الحسّ الوطنى. فلم تلعب الروايات وقت استقلال فيجى، دور خلق عالم خيالى، بل على العكس حكم ماضيها خيال الناس الجامح والإشاعات والحنين إلى الماضى. ظل شعب "فيجى" يعيش فى الماضى، كما لو أنهم لم يفقدوا أرضهم وثقافتهم. كانوا يخشون فقدها من خلال هيمنة الهنود عليهم الـ(Vulagi). وبالتالى فقدوا، فى واقع الأمر، ثقافة فيجى ذاتها، وليس فقط الأرض التى فقدوها(١١). هذه هى عملية التعدد عبر الوطنى، وسيادة الثقافة الفيجية بالصور والرموز من خلال الطباعة والسليولويد ووسائل الإعلام الإلكترونية والسياحة. ومن باب السخرية أنّ الثقافة الهندية الـ(Vulagi) هى ذاتها أيضًا خليط من طقوس فيجية لم يتم استيعابها مثل : شرب القهوة، والولاء للأسرة العرقية، والخيال الجامح فى أفلام بومباى، والتفكير فى أفكار التعليم الغربى. وكما قال "Arjun Appadurai" إن هذا كله يسلتزم "نظريات بلا جذور، تمثل انسلاباً سيكولوجياً، ومسافة بين مجموعات الأفراد

من ناحية، والخيالات الإلكترونية من ناحية أخرى. وإلى هنا نكون قد اقتربنا من إشكالية العمليات الثقافية الرئيسية فى عالم اليوم[١٢].

ومنذ صدور جريدة "فيجى" هذه المستعمرة الأسترالية النامية، تطورت الدراسات حول تعدد الجنسيات واتسعت، توصل فيها الباحثون من مختلف الاتجاهات إلى نتائج مماثلة لما انتهى إليه "Rokotuivuna" وآخرون حول تأثير الشركات متعددة الجنسيات على الثقافة الوطنية. وقد أبدى "جيمس ونكر" James Winker - على سبيل المثال - ملاحظاته فى كتابه (Losing Control)، بعد اختبار نتائج عملية تعدد الجنسيات فى فيجى والباسيفيك. هذه الدول التى تقيّدت بالدول الصناعية المركزية، نراها مقيّدة بشبكة من المصالح الاقتصادية الراسخة الممتدة جذورها قرونًا من الاستعمار، وظلت تلك المصالح سليمة لم تُمس حتى يومنا هذا، رغم أنّ الواقع يقول إن هذه الدول الأطراف، قد استردت استقلالها بالمعنى الرسمى السياسى[١٣].

أما "مارك تيلور" Mark Taylor، وهو محلّل يتسم بالدقة والذكاء فى قضايا أكثر تخصصية تتناول درجة عبر القوميات واستيعاب المحلى داخل الكونى من خلال تحالف (عبر قومى مع عبر محلى). يقدم "تيلور" سيناريو واقع "فيجى" عاريًا تمامًا وقاسيًا أيضًا. أبرز "تيلور" كيف تهيمن الشركات الأجنبية متعددة الجنسيات على الاقتصاد وتغيّر صورها المتقلبة من خلال اندماج الشركات معًا وسيطرتها، ثم إعادة تغيير مواقع فروع المصانع، ومن ثمّ خلق ظاهرة الشركات سريعة الزوال (ephemeralization)، أى الظهور الخادع بمظهر الانسحاب من التحكم المباشر فى الاقتصاد الوطنى من خلال تعاقدات من الباطن. وبالتالى، يترتب على ذلك أن تتحول الأعمال المحلية الصغيرة إلى علاقات تابعة غير رسمية، ويزداد تهميش الاقتصاد المحلى سريع التأثر. هذا إلى جانب عدم التزام الشركات الأجنبية متعددة الجنسيات على المدى الطويل. ذلك لأنها هى التى تقدم الخدمات الإدارية والمحاسبية من الخارج، أما ممثلو الأعمال المحلية الثانوية فلا وجود لهم فى مجالس إدارات الشركة الأجنبية الحاكمة. وعندما تنتقل الشركة الأجنبية إلى موقع آخر، يظل الطرف المحلى على مستوى هزيل، يقوم بإعداد الوظائف أو عملية التصدير.

أحب هنا أن أعود إلى مناقشة الدراسات الأدبية، وأتوقف عندها لإبداء ملاحظات عامة: أولاً، كانت فترة الاستعمار، ثم الاستعمار الجديد الطويلة الممتدة، سببٌ لتوجُّه الدراسات الأدبية توجهًا آخر يرتكز على اهتمام أكبر بمحتوى الأدب. ثانيًا: أخذ الفهم يتنامى حول تداخلات المعرفة المختلفة مما حقق تنشيطًا لدراسة الأدب. وهذه الملاحظات من وجهة نظرى يدعمها كتاب (إدوار سعيد) الأخير "الثقافة والإمبريالية" الذى جاء فيه أن المضامين هى أفكار متقلبة، وأنها مرتبطة بالظروف والسياسات، سواء كانت كبيرة أو صغيرة، فيما يتطلب اهتمامًا ونقدًا. ومن الطبيعى ألا يستطيع الفرد الإمساك بكل شىء، كما لا يمكن أن تُفسَّر نظرية واحدة الرابطة بين محتويات النصوص والمجتمعات. غير أن قراءة وكتابة النصوص الأدبية لا يمكن أن تمثل أنشطة إبداعية محايدة، لأنها ترجمة لمصالح وقوى وعواطف ومسرّات كنتيجة حتمية بصرف النظر عن مستوى العمل الأدبى الجمالى أو الترفيهى. فالإنتاج الذى نسميه أدبًا هو جزءٌ من وسائل الإعلام والاقتصاد السياسى، والمؤسسات الجماهيرية. إنه باختصار اقتفاء أثر السلطة المدنية وتأثير الدولة. والواقع أننا لا نستطيع قراءة أدب نكتبه بأقلام الرجال دون أن نقرأ أدبًا بأقلام النساء. ومن ثمّ كان تغيير الشكل الخارجى هو علامة الأدب. ولا نستطيع أن نتعامل مع الأدب كواقع - فى البلاد (الأطراف) دون العناية بأدب مراكز العواصم الكبرى[١٤].

وها أنا أقتبس من (إدوارد سعيد) فقرة مطوّلة تلخص بفاعلية ما جاء فى هذا البحث من بعض الافتراضات: "لا يمكن أن تتجاهل الدراسات الأدبية إطار المضمون الإضافى. المضامين تعبّر عن علاقات القوى، ولا يمكن لمضمون واحد أن يفحص كل أوجه ظاهرة ما بصورة مُرضية. وأخيرًا من المهم بحث العلاقات المتداخلة بين أدب المركز وأدب الأطراف". ويشترك فى الرأى مع "إدوارد سعيد" عدد من كتاب الحداثة، وما بعد الحداثة، فيقول "Arguing" مخالفًا "جورج أورويل Goerge Orwell" : على الكتّاب أن يدخلوا معدة الحوت، لأن العالم تحول إلى دنيا أفسدتها السياسة، أصبح كتلة من الأكاذيب والحماقة، والمراوغات، والكراهية، والشيزوفرينيا[١٥]. ويراهن سلمان رشدى بتأييده فى موقع الإعداد لمعركة القومية والعنصرية والاستعمار، ويرى أن الحوت غير موجود، أو أنّ هناك مكان خاف، ومن ثمّ يمكن أن

نفعل كل ما يفعله البشر غريزيًا عندما يدركون أن الرَحِم قد فُقد إلى الأبد - أى أننا نستطيع أن نفعل أسوأ ما نستطيع من نشاط اجتماعى بالغ. وهكذا نرى كثيراً من التوريات فى حياة سلمان رشدى وإسهاماته التى تعنينا هنا. أما فيما يتصل بموضوعنا وهو مهمة الكاتب فى مواقف القهر على أوسع نطاق، وإسهامه فى شكل القصة التى لم يحدث أن ناقشها البرلمانيون والمحامون ورجال الدين بهذا المجال الواسع. كما لم يتخذها نقاد الأدب وأصحاب النظريات فى الغرب كشأن جيد. وقد دفعت الطريقة التى تم تبادل الرأى فيها بين الزملاء فى فروع المعرفة الأخرى من خلال أعضاء البرلمان (السناتورز)، والإداريين، ما جعل "هنرى لويس جيتس الأصغر" - Henry Louis Gates Jr. أن يتهكم قائلاً: "إنّ الصلة الظاهرة بين طلاب الأدب وحياة إخواننا المواطنين الواقعية تثير الدهشة حقًا"(١٦).

وها أنا قد حاولت فى هذه المقدمة المسهبة تفسير انخراط الدارسين والعلماء فى قضايا تتعلق بالشركات متعددة الجنسية. إنها فى الواقع مجرد ملاحظات مؤقتة لا يمكن تجاهلها، لأنها مزيج من بحث عن الشركات متعددة الجنسية، ووصف لحركة الفكر النقدى، ومسح اكتشافىّ لصور المشكلة وأشكالها، أكثر من كونها رأيًا عمليًا. ولم يحاول هذا البحث تقديم ما له وما عليه، بل وضع فى الاعتبار ما قد يتحقق من الشركات متعددة الجنسيات من منافع، مثل ما يراه "كاستيرز" Castairs، و"براساد" Prasad و"Fair Bairn" و"بارى" Barry مثل إسهامهم فى العملة الأجنبية، وتحسين ميزان المدفوعات، وتدريب العمال، وحل مشكلة البطالة، وخلق منافذ تسويقية، وتقديم التكنولوجيا الحديثة، وخلق المنافسة، وتنويع الاقتصاد، وهكذا. أما الباحثون الآخرون فقد تساءلوا عن حجم هذه المكاسب من تلك الشركات. وقد حاولت التركيز فى هذا البحث على الثقافة أساسًا، لأن تعدد الأجناس الثقافية فى الباسيفيك يمثل حتى اليوم إشكالية ليست متلائمة. وقد تطورت القضية الأساسية بداية من مقال (تيلور) الذى نقد فيه الاحتلال السابق بالمكان، والميل نحو الهيمنة الاقتصادية وهكذا. أما أنا شخصيًا فقد سبقت الآخرين فى عرض هذه القضية بهدف توسيع تناول وعلاج هذا الموضوع متعدد الجوانب. لكن تحليل (تيلور) يختلف عن تحليلى، ومن ثمّ يقترح هذا البحث كيف يتم ترتيب هذا الحديث واسع الأبعاد.

والواقع أن مراجعى للبحث حول الشركات متعددة الجنسيات فى الباسيفيك، تنبئ أن العِلْم جاء متأخراً بعد هذا البحث، لأن الدراسات الأدبية قد سبقت هذا التحقيق عبر مسار مختلف. ذلك لأن التوجه الأدبى المبكر فى السبعينيات كان عرضاً أوروبياً عن شعوب الباسفيك، فى جزر (ميلفيل ـ Melivile، وMugham، وMichener). وكان الأدب مركزاً على التقديس الأعمى لإنسان الجزيرة (Fitishization)، ومن خلاله يتعرف الإنسان بالآخر، وبالمعرفة والمعلومات التى تصل من هذه المنطقة إلى الغرب. ورغم أن "كونراد" لم يكتب عن الباسيفيك مباشرة، إلا أنه اعتبر من الكتاب الرئيسيين فى هذا التحقيق، كما نُظر إلى (Santoiné Silver) الخاص بشارلز جولد، بوصفه أكبر رمز للمادية والفساد. فقد تم بحث الصورة الأساسية للشرقية ـ Orientation ـ قبل أن يطلق عليها إدوارد سعيد اسم "ظاهرة". وعلى أية حال فقد أسهم إدوارد سعيد إسهاماً عظيماً فى تحديد العلاقة بين الثقافة والإمبريالية، وأوضح بجلاء كيف تدعم وتقوى كل من الثقافة والإمبريالية بعضهما. وبيّن أيضاً كيف يؤدى فهم العلاقة بينهما إلى إثراء قراءة النصوص الأدبية، وتوسيع معرفتنا بالممارسات الإمبريالية. كما لفت إدوارد سعيد أنظارنا إلى مؤلف "كونراد" الشهير "Nostroma"، حول تعدد الجنسيات. أما "هورلويد" Horloyd، الممول الأمريكى لتشارلز جولد، مالك منجم الفضة Soutomé، فيقول: "علينا أن ننتظر ونشاهد، فسوف يأتى اليوم لكى نتدخل.. فنحن مصممون على هذا ولكننا لن نتعجل. وعلى الوقت أن ينتظر من أجل أعظم دولة خلقها الله فى العالم أجمع. فسوف تكون لنا الكلمة العليا فى كل شىء، فى الصناعة، والتجارة، والقانون، والصحافة، والفن، والسياسة، والدين من كيب هورن Cape Horn، إلى Swith Sound، وما بعدها. كذلك سيكون لنا أية اكتشافات تظهر تستحق أن نحتفظ بها حتى القطب الشمالى، عندئذ سنتفرغ لاحتلال أبعد الجزر وقارات العالم. نحن الذين سنقوم بتسيير أعمال العالم سواء أراد هذا العالم أم لا. فلا مفر من ذلك بالنسبة له ولنا أيضاً كما أظن[١٧](*). وهكذا تنبأت رواية "كونراد" بالدرب الذى سيسير فيه التحويل الكونى.

(*) هل هناك أوضح من هذا الفكر الاستعمارى العولى الكامن فى رواية كونراد الشهيرة (Nostroma)؟! (المترجمة)

إن اهتمامنا يتركز على القصص الرمزية والرومانسية العنصرية للأسباب التالية: أولاً: لأن التاريخ عرف السياسة الإمبريالية المعروفة (فرق تسد). ثانيًا: وصفت نخبة ما بعد الاستعمار السلالة (race) بأنها فئة يتعذر محوها. وقد رأينا كيف استخدم الأدب الأوروبى عن الباسيفيك "العرقية" لكى يظهر الفرق بينه وبين الشعب الذى كان قانعًا راضيًا بمصالحه الاقتصادية[١٨].

وهكذا تصور هذه القصص (غير المشهورة) العرقية الرمزية، مجموعة من الجزر التى وهبها الله الثروة فى كل شىء يمكن أن تحقق بها حياة رغدة، بالإضافة إلى مناجم الذهب، والمناخ الجميل. قصص تصور أهل البلاد أحرارًا مبتهجين وسعداء. هذا فضلاً عن تصوير الحكومة البيضاء التى تعمل ساعات طويلة إضافية لتقديم الخدمة الشريفة، وعلى قمتها ديمقراطية تتيح لعشرات من مستويات المجتمع، من خريجى جامعة أكسفورد إلى ساكنى الأكواخ، قضاء وقت جميل سعيد أيضًا. وتصور أهل البلاد بأنهم محايدون اقتصاديًا، حالقو الذقون، مسالمون لا يضرون أحدًا. وكذلك المهاجر الهندى لا يتسم بالجشع. وهكذا تخدم هذه الصورة الرومانسية السياسة الإمبريالية العرقية. وهكذا يثبت الروائى الحائز على جائزة (Politzer)، الافتراض العرقى فى خطابه الروائى إلى الجمهور الأمريكى[١٩].

هذه الافتراضات العرقية تتسم بالقوة لأنها متركزة وباقية لا تُمس مثلما جاءت فى رواية "فيجى" للروائى "داريل تارت" Darel Tart وهى أكثر الروايات الرمزية الحديثة تناولاً لهذه الفرضية. والقضية هنا هى تداخل المضامين الأدبية بحيث يعزز مضمونٌ أدبىّ مضمونًا أدبيًا آخر. وهذا أمر مهم فى تكوين المعرفة الإمبريالية. وقد وصفت رواية "تارت" بأنها رواية تناسب (James Michner) لأنها تحافظ فى ترابطها الحوارى على الأيديولوجية الاستعمارية. وتنتهى الرواية بأن يقول سير وليام للملكة إليزابيث:

> **... "جلالة الملكة، لقد وصلنى حالاً إشارة من فيجى تفيد باستيلاء الكولونيل (Valu) على فيجى، وأعلن أنها أصبحت جمهورية. وقد استقال سير جورج راتو..."**

تركت الملكة قلمها، وخلعت نظارتها وقالت:

..."وما موقفنا الآن من هذه الأحداث؟

يجيب عليها سير وليام قائلاً: "أعتقد يا جلالة الملكة، أن مثل هذا الحدث ينهى تمامًا حكم جلالتك على هذه الجزر".

أخذت الملكة تفكر لحظات ثم قالت:

..."قد تكون على حق سير وليام، فى ظل الظروف العادية، ولكنى أفكر كيف حكمنا جزر فيجى"

بدت نظرة حائرة على وجه سير وليام متسائلاً:

..."ماذا تقصدين تمامًا جلالة الملكة...؟".

قالت: "عليك أن تقرأ وثيقة التنازل القديمة. فبريطانيا لم تهزم فيجى أبدًا. بل تنازل عنها رؤساؤها للملكة فيكتوريا وورثى عرشها وخلفائها. كان ذلك ارتباطًا شخصيًا منفصلاً تمامًا عن دورنا كرأس للكومونولث. أى أننا ما زلنا (Tuiviti) إنه موقف مثير حقًا".

سير وليام: هذا صحيح يا جلالة الملكة. موقف مثير حقًا.

هكذا يحمل ختام الرواية الحنين الشديد إلى الإمبراطورية، إذ إن رواية "تارت" هذه هى جزء من ظاهرة أكبر تعبر عنها الأفلام، والمطبوعات الصادرة عن أفريقيا والهند فى الثمانينيات. لكن التساؤل النقدى فى النص الباسيفيكى عن (الاستشراق)، بدأ فى السبعينيات فى مقالات "Sudesh Mishra" الأخيرة. وفى آراء وفرضيات "Robut Nicole" العلمية فى رسالته للماجستير[٢٠]. فقد ركز "Mishra" فى أبحاثه عن مفهوم الـ(Vulagism) فى صيغة الإهداء للآخر حول ثقافة وتكوين "فيجى" العرقى. وقد انتهى "Nicole" فى أبحاثه حول الكتابة الفرنسية فى الباسيفيك، وكيف أنها متصلة بالعلاقة بين الإمبريالية والمعرفة!، لأن المساعدة الاقتصادية، والسياسية،

والتكنولوجية، والمؤسساتية، والأيديولوجية، والهيئات، والأراضى واللغات، والعادات، والاقتصاديات، وتسجيلها، وتصنيفها، وتخزينها فى المتاحف، والكتب والمكتبات، بل أيضًا فى عقول الأوروبيين. إلى هذه الدرجة ينظر إلى الباسفيك. ولم يغيِّر الآخر هذه النظرة على مدى القرنين الأخيرين. لقد تجمدت هذه النظرة من خلال الخيال الوهمى، فيما يتطلب اليوم نظرة واقعية حقيقية. فالأدب اليوم يلعب دورًا رئيسيًا فى إنتاج الخطاب الموجه ونشره(٢١). ولعل أهم البراهين فى هذا البحث، أن هذا التكوين المعرفى خلال قرنين من الزمان، قد خدم تمامًا هيمنة إمبراطورية الشركات متعددة الجنسيات على الباسفيك اقتصاديًا وثقافيًا.

وكما أوضح إدوارد سعيد، فالسلطة والخطاب يتحكم فيهما المستعمر. ومهما كان الأمر، فإذا تناول فى كتاباته الصورة العنصرية فى الأدب الكولونيالى، يواجه سريعًا برد فعل مضاد. وهكذا. وعندما يبدى كاتب هندى من كتاب (Fiji) الصورة المشوّهة للهنود فى الأدب الأوروبى، يكون رد الفعل أن الأوروبيين ليسوا هم الذين خلقوا هذه الصورة ونشروها، بل الذين فعلوا ذلك هم أهالى جزيرة آيسلاند الذين يزورون "فيجى". بل أكثر من ذلك، فالشعب الباسيفيكى هو الذى يرتاب دائمًا فى نظر رجال الأعمال إلى معظم الهنود(٢٢). أما رد الفعل هذا، لا يماثله استجابة الشركات عابرة القارات لقضية تأثير دورها الخطير ـ وهنا من الواجب أن نعلن، أن الدفاع عن المشروع الحرّ هو فى صالح كل فرد. ومن ثمّ، لابد أن تنقد وسائل الإعلام الشركات متعددة الجنسيات الذى هو أساسًا نقد للمشروع الحرّ، الذى يعارضه أعداء العالم الحرّ الذين يرون الحياة على أساس النظرية الماركسية(٢٣).

وعند هذه النقطة أحب أن أرجع إلى جامعة الباسيفيك، وأتناول دورها المتناقض ظاهريًا. فمما لا شك فيه أن جامعة الباسيفيك حققت هدف التحرر من الاستعمار، ولكنها تواطأت دون وعى بالاشتراك فى جريمة خطاب الاستغلال والهيمنة. ذلك لأن سياستها الهادفة التى تتقابل مع احتياجات القوى البشرية، تخدم، وما زالت تخدم، كلاً من الحكومات الإقليمية والشركات عبر القومية. فهذه الشركات تتطلب فريقًا محليًا مدربًا يفهم ويقدم غطاء يقابل المشاعر الوطنية ويضفى الشرعية على عملياتها.

ولأن الجامعة تقود الثقافة، فقد عملت على الارتقاء بمستوى التعليم من خلال تسلل ثقافة الدول الصناعية الغنية. أما التحضر بالنسبة للنخبة الأساسية فى الباسفيك فهو يوازى، كما هو مفهوم، التماثل فى أنماط الحياة وأفكار وقيم "المتروبوليتان" الغنية. ولأن المركز الرفيع يرتبط بالثقافة الغربية، فقد أصبح التحضر معناه التقليد، تقليد النماذج الاستهلاكية فى مراكز العواصم الكبرى، والابتعاد عن كل المنتجات المحلية. أما أصحاب الدخول الضعيفة فيمثلون مستوى آخر من المحاكاة بتقليدهم المزيف للنخبة الثقافية المهيمنة.

وهكذا أصبح دور جامعة جنوب الباسيفيك التحررى واضحًا فيما أسهمت به من أنشطة بحثية وإعلامية جعلها تحقق شهرة واسعة. وبعد صدور كتاب "Rokotuivana "الأدب حول المسألة القومية"، انتشرت الأبحاث عن شركات استعمارية عديدة، مثل شركة تكرير السكر (Waden Naersey)، وشركة الباسيفيك عبر القومية (Ganesh Chand)، والشركات الأسترالية فى فيجى (Anand Chand) و(Michael Howard)، وشركة التشجير (Simione Durutalo) وشركة (Satendra Parsal) لتفصيل الثياب، ودراسات أخرى وأبحاث أخرى من خارج جامعة جنوب الباسيفيك.

حدّدت معظم هذه الأبحاث، سواء من جامعة جنوب الباسيفيك أو خارجها، هويّة هذه الشركات عبر القومية (TNS's)، وأنشطتها الحقيقية وتأثيرها على اقتصاديات الباسفيك. ورغم ما قامت به هذه الدراسات من تحديدات خطيرة وكشفت علاقتها المترابطة فى شرح كيف ترتبط التبعية الاقتصادية بالتبعية الثقافية، إلا أنّ المشكلة تتركز فى مفاهيمها غير الملائمة. ونفس الشيء بالنسبة لسياسات الشركات عبر القومية أيضًا. ذلك لأن سياساتها ذات إشكاليات غير محدّدة أيضًا، علمًا بأن الباحثين المتفحصين للقصص المليئة بالافتراءات مثل ما جاء فى تقرير "كارول روبرت" Carol Robert يؤكدون أن هناك رابطة بين النخبة الحاكمة ورجال الأعمال المحليين، ومستشارى ما وراء البحار، فهم جميعًا يمارسون الأعمال الدولية.

وقد تميّزت جامعة جنوب الفلبين بمركز حققت فيه دورًا ثقافيًا وسياسيًا جديدًا: منحت الكتّاب مراكز وظيفية، وأتاحت لهم فرص عمل تتفق مع صالح المنطقة. وأكمل

الروائى "Wendet" فى هذه الجامعة، أهم رواياته وهى "الله والمال والنجاح" "God, Money and Success". كما كتب الروائى (Haú Ofa) قصصه الرمزية حول المعونات الأجنبية، والاستثمارات، والقروض، والمساعدات الفنية، والمستشارين الحكوميين[٢٤]. ولأن هذه الأوجه للشركات عبر القومية تتطلب مزيداً من البحث الدقيق، أصدر "Heriniko" روايته "الوحش عند هرم جامعة لوكالا"، أثناء ذروة الأزمة السياسية فى "فيجى"، كما عرض "لارى توماس - Lary Thomas" مسرحيته "مجرد يوم آخر"، بعد رفع حظر التجول فى "سوڤا" Sauva عام ١٩٨٨، تركت تأثيراً عميقًا فى ثمانمائة مشاهد، كان مخزونًا بالإحساس بالحرية، وبعد عام من عرض مسرحية "المطرودين" The Out Casts التى تناولت أحوال فقراء المدينة والمجرمين ونساء الهوى.

غير أن الحركة الأدبية لم تنحصر داخل حدود "سوفا"، لكن الكتّاب كانوا يبدعون أعمالهم الأدبية فى الأقاليم بمساعدة جامعة جنوب الفلبين. وكثُرت قصائد الشعراء المحركة للعواطف حول التجارب النووية، وصيد الأسماك اليابانى، والمستثمرين البيض، والمساعدات الأجنبية، والتنمية، والتى انتشرت فى جزر (Salmon) و(Calastiné Kudagoe) و(جولى سيبولو) ووصف خلفيات اجتماع عقيم أجوف خارج مستودع (بيترز فيليب) فى (Apia)، والتفاعل بين الباعة والحرفيين والخيال السياحى الجامح. وعلى غرار كتابات "كولاجو" و"ليومالا" و"سوبيه" كتب "جراس موليسا" Grace Molissa فى (فانواتو) عن الاستعمار والإمبريالية[٢٥].

وها هى قصيدة "إيفونوا" Efunoa التى ينبغى قراءتها كاملة، وهى بعنوان (الشركات متعددة الجنسيات) أهداها إلى ضحايا الاستغلال الاقتصادى. تقول القصيدة:

جذورك مغروسة عميقة

فى تربة أرضى،

تتشبثين بالصخور المطمورة تحت الأرض

حتى الصعوبات

لا تجرؤ على مقاومة سطوتك المتغلغلة

***

أنت مثل نبات عش الغراب

تخرجين من الأرض فى الليالى

تفردين أذرعك

إلى كل أركان الكون

تبحثين عن حماية أنانيتك

***

أنت شجرة ضخمة تعيش

على الأشجار الأخرى

تلتف جذورك العملاقة حولى

تعتصرين رقبتى، فتنقطع أنفاسى

أنت تلتهمين لحمى حتى العظام

تمصين دمائى إلى آخر نقطة فى شراييني

أنت تأكلين، وتمتصين وتعتصرين كيانى

***

هذه القصيدة تعبر فى صورة استعارية بسيطة عن قوة الشركات متعددة الجنسيات المرعبة. نشرت عام ١٩٧٧، قبل التحذير الذى وجهه الأسقف Bryce للدول المتقدمة التى تطلق قدراتها العملاقة على بلدان الجزر الصغيرة، التى يساعدها الزعماء المحليون دون قصد، على المزيد من فرض قبضتها القوية القائمة بالفعل. كما

يقوم بعض هؤلاء الحكام بالفعل بدور المساعدين الإداريين لهذه الشركات الكبرى. هؤلاء هم نفس الزعماء الذين يلعبون دوراً هاماً فى حياة الكنيسة والمجتمع[٢٦]. أما (إيرنست أترش) فقد قيّم قبضة الشركات عبر القومية الرهيبة من وجهة نظر مختلفة قائلاً:

"بالمقارنة باستغلال الشركات الأجنبية فى العصر الاستعمارى، نجد أن استغلال الشركات عبر القومية للسكان المحليين أصحاب البلاد أقوى بكثير مما كان الوضع عليه بعد الاستعمار، حيث كانت الحكومات المحلية تتبنى من قبل مجموعة من السياسات لحماية مصالح الشعب ضد عمليات الشركات عبر القومية الراغبة فى تحقيق مكاسب ضخمة، بصرف النظر عن نتائجها الكارثية مثل التلوث، واقتلاع الغابات، ونقص الغذاء، وترحيل سكان قرى بأكملها، وانتزاع ملكيات الأرض (ومعظمها قطع صغيرة من الأرض)، والبطالة الريفية، ونشوب المجاعات، والبطالة فى المدن (نتيجة استبدال البشر بالآليات والكمبيوتر، وتكريس البدائية المختلطة.. إلخ) وحتى بالنسبة للتقارير التى تكتبها المنظمات والمؤسسات الدولية المحافظة والمنخرطة فى عمل الأبحاث والدراسات الاجتماعية، نكتشف كيف تستغل الشركات عبر القومية الوطنيين من أهل البلاد، فيما هو أكثر فداحة ومأساوية من استغلالهم فى الماضى الكولونيالى[٢٧].

ويبدو أن الضغط المستمر للشركات عبر القومية لن يضعف بالفعل منطقة الباسيفيك كمنطقة نضال فى القرن الحادى والعشرين. وهذا ما يفسره (Winkder)، الذى يشرح لماذا يُسمى هذا القرن بقرن الباسفيك قائلاً:

"لأول مرة فى التاريخ الحديث، تفوق قيمة التجارة الخارجية فى الباسيفيك فى عام ١٩٨٠ قيمتها فى الأطلنطى. فهنالك أربع قوى عالمية كبرى تتعامل مع الباسيفيك وهى (الولايات المتحدة، والاتحاد السوفييتى (السابق)، والصين، واليابان). وسوف يجعل تحرك الشركات عبر القومية العملاقة داخل مياه البحار، وعلى سطح المناجم، ومصادر الأسماك، والغابات فى جزر الباسفيك، واستخدام المحيط فى إجراء تجارب الأسلحة النووية، وأمكنة لدفن النفايات الإشعاعية، والتسلح اليابانى، ووجود

الأسلحة النووية (B525) في أستراليا، واستمرار وجود الاستعمار الفرنسي والأمريكي. وارتباط كل ما سبق أساسًا بهيمنة القوى الكبرى على المنطقة. سوف يجعل من الباسيفيك ساحة للتنافس المتزايد والنضال(٢٨).

ومن المحتمل أن تزيد أهمية الباسيفيك بالنسبة للبلدان الطرفية، لأن الشركات عابرة القومية تسعى إلى احتواء العالم كله والسيطرة عليه فى حركة ما بين الطبقة الاقتصادية الصغيرة جدًا والطبقة المتعددة الجنسيات، وإلى عملة واحدة وجواز سفر واحد، وسوق واحدة، وحكومة واحدة.. أى، فاشية كونيّة(٢٩).

ويعترف Winkler بأهمية العسكرية العولية ونتيجتها على الباسيفيك، لأن ثروة الشركات متعددة الجنسية الهائلة، فضلاً عن قدرتها غير المسبوقة فى تحكمها فى المعلومات تجعلها أكبر قدرة عسكرية فى العالم(*).

هذه هى رؤيتى التى أحاول بها أولاً تقديم صورة مبدئية للدراسات التى قدمها اقتصاديون وغيرهم من الخبراء. وثانيًا لكى أتابع كيف تقدم خطاب ما بعد الاستعمار فى الأدب التصويرى. وثالثًا، لوصف قوة الشركات عابرة القارات، لمناقشة كيف تكون الجامعة عامل مقاومة ضد التشويش الثقافى.

ويدفعنى هذا البحث الشامل إلى اقتراح يقضى بضرورة تطوير النظريات والدراسات الأساسية فى سياق قوة ضغط الشركات عابرة القارات. وذلك بمناقشة سيطرة هذه الشركات السياسية والثقافية على مجتمعات الباسيفيك. ومن الأهمية الحيوية لكى يتحقق هذا الهدف أن يقوم التعاون الوثيق والتفاعل بين نظم الجغرافيا، والاقتصاديات، والأعمال، ودراسات التنمية، والأنثروبولوجيا الاجتماعية، وعلوم البيئة، والدراسات القانونية، والأدب. وهذا يعنى الاشتراك فى أبحاث وإصدارات، وندوات ومؤتمرات، ومحاضرات تدريبية داخلية. وأكثر من ذلك، لا يجب أن تحول هذه

(*) كان هذا قبل كارثة نيويورك وواشنطن فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وما أطلق عليه "يوم الثلاثاء الأسود". (المترجمة)

المشروعات الجماعية المشتركة دون البحث المتعمق فى الأوجه الخفية للشركات عابرة القومية.

ومن ثمّ، نحن فى أشد الحاجة إلى أن يكون للعلاقة المتشابكة مفاهيم تجمع بين الاقتصاديات، والثقافة، والسياسات فى الباسيفيك. كذلك العلاقة بين النخبة الحاكمة وإدارة الشركات عابرة القومية. إن هذا الموضوع - لا شك - شائك حساس، يتطلب بحثًا متعمقًا. والشيء نفسه ينطبق على تأثير (الوكالات الدولية: البنك الدولى، وصندوق النقد الدولى، ومنظمة الأغذية والزراعة، ومنظمة الصحة العالمية، والمعونات المشابهة، والقروض والمنح.. إلخ). وكذلك الدراسة الفاحصة الدقيقة للعلاقة بين الجنس (ذكرًا وأنثى)، والشركات عبر القومية.

لقد ركز الاقتصاديون وغيرهم إلى يومنا هذا على بعدين فقط للأيديولوجية متعددة الجنسيات. البُعد الخاص بالقسوة دون رحمة ثم توسعها والتزامها بالربح. والبعد الخاص بالاستهلاكية وهى جزء من هذه الأيديولوجية. لم تبين هذه الأبحاث الجانب المفاهيمى فيما عدا علاقاتها بتدهور نظم الغذاء. ومع ذلك فهناك دراسات حول نماذج تأثير هذه الأيديولوجية، مثل تصنيع التكنولوجيات والخدمات. ولكن الدراسات حول وسائل الإعلام الجماهيرى، والإعلانات، والتليفزيون، ووكالات الأنباء وإصدار الكتب، كانت دراسات قليلة، وبالتالى لابد أن تأخذ الدراسات الخاصة بالدينامية الاستهلاكية فى الباسيفيك فى اعتبارها الصور الاستعارية، والفنتازيا، والرموز، والخيال الجامح، التى تغزو العقل من خلال الطباعة، والسليولويد، ووسائل الإعلام الإلكترونية، وكيف تؤثر على التكوينات الثقافية والسياسية. إننا بصدد قضية تتطلب البحث، وهى قضية تأثير الأفلام التجارية على بلدان الجزر الصغيرة التى لا تملك سوى قدرة محدودة جدًا لخلق بدائل. فمن الصعوبة على الثقافات المحلية أن تقف فى مواجهة ثقافة العولمة متعددة الجنسيات، وهو ما يعنى ببساطة تجانس الثقافات أو المساواة فيما بينها، ولكنها تعنى تغايرًا فى الخواص فيما يرضى احتياجات المجموعة المحلية من خلال التسويق المعرفى متعدد الثقافات، والوفاء برغبات الفرد الماسّة للحصول على السلع المتنوعة.

وعلى الرغم من المعلومات المتزايدة عن أنشطة الشركات عابرة القومية فى الباسيفيك، إلا أننا ما زلنا لا نعرف عنها المعلومات والمعرفة الكاملة. إذ نجد على سبيل المثال أن Narsey قد طالب فى دراسته عن شركة تكرير السكر الاستعمارية (Waden) بضرورة استكمال النقص فى المعلومات عن بعض أوجه أنشطة هذه الشركة(٣٠). وأن دول الباسيفيك بدون قوة عسكرية ومصادر دخل واسعة، ستظل معتمدة على المعلومات كمصدر للقوة. وأن جامعة جنوب الباسيفيك (USP) ذات موقع مهم للتفاوض حول المعلومات التى تحتاجها دول الباسيفيك.

ولاشك أن البحث والتحقيق فى العلاقة بين المعلومات والإمبريالية، يقدم منظوراً جديداً حول الهيمنة الإمبريالية ومقاومتها. ومع أن المدافعين عن الإمبريالية يزعمون أن بناة الإمبراطورية لم يعرفوا معرفة كافية عن رعاياهم وبلادهم، ويتهم الوطنيون فى الوقتنفسه، "بأنهم لم يعرفونا" فهذا لا يمثل إلا تشويهًا كثيراً لحقيقة الإمبراطوريات التى اعتمدت على المعلومات أساساً فى سيطرتها على أقاليم واسعة. ونحن هنا فى الباسيفيك، علينا أن نبحث دور المعلومات فى أنشطة تكرير السكر الاستعمارية، وغيرها من الشركات عابرة القارات. فمن المؤكد أن المعلومات كانت عاملاً حاسمًا فى تركيز السلطة فى قبضة شركة الهند الشرقية. فكانت أول خطوة تقوم بها هى إطلاق قذيفة النظم الهندية الخاصة بجمع المعلومات من خلال الجواسيس، واللغويين، وشعراء القبائل، ومحترفى التزوير، والمنجمين، والعرافين، والمتدينين، والحجيج، والمحاسبين، ورجال البريد، والفلكيين، والقوادين، والقابلات (الدايات)، والمحظيات، والأطباء المتجولين، وأبناء العشائر، والتجار، والمصرفيين الذين يحددون سعر الصرف، وكذلك من خلال التقارير والأخبار السياسية. وقد تم استكمال نظم جمع المعلومات الهندية من خلال اللغويين، والمترجمين والبيوجرافيين، والأنثروبولوجيين، وأى شخص لديه معلومات شرقية. ومن الطبيعى أيضًا أن يدخل فى زمرة هؤلاء جميعًا الأدباء والروائيون مثل Kipling وJohn Maslens التى يروج لها الجواسيس، والدجالون، وكتبة التقارير.

وقد بينت دراسات مثل دراسة "E. A. Bayley" حول الإمبراطورية والمعلومات، أن فيض المعلومات هو الذى حقق تكوين الإمبراطورية، كما أن تداول

المعلومات وانتشارها بين الوطنيين الهنود هو أيضًا الذى ساعد حركة الاستقلال الهندى على النجاح[٣١]. ولاشك أن مناقشة "Bayley" لقضية التعامل بالمعلومات يضيف منظورًا مهمًا جديدًا لموضوعات معالجة الهيمنة الاستعمارية ومقاومتها.

فإذا كانت المعلومات هى الثروة الكبيرة فى المستقبل، عندئذ يبرز السؤال الدقيق الآتى: كيف يمكن لجزر صغيرة استخدام المعلومات والمعرفة المتقدمة، لتقليص التبعية الثقافية والاقتصادية..؟، فالمعروف أن الدراسات حول المعلومات هى - على وجه الدقة - ما يتم جمعه من أبحاث علماء الاجتماع، والاقتصاديين، والمؤرخين، والأنثروبولوجيين، والعلماء، وتقديمه للحكومات وشعوب المنطقة، لتطوير إستراتيجيات الاعتماد على الذات.

وللوصول إلى نتيجة فى التعامل مع المعلومات، يتوجب ربط مجموعة غير متجانسة تتسق مع الاقتراحات التى يمكن أن تخترع خطابًا ونظرية للمعلومات والتفاعل الثقافى تلائم الباسيفيك وتاريخه بما يكفى أن ينظر إليها بوصفها نظرية كونية. وينبغى أيضًا أن يشتمل هذا الخطاب وهذه النظرية على إستراتيجيات تحدّ من تأثير الشركات عبر القومية على مجتمعات الباسيفيك. أولاً: من خلال تشريعات الدولة، والرأى العام، وجذب الضمير المشترك، والمشاركة بين رأس المال والعمل، والشركات المختلطة، والتعاونيات. ثانيًا، بدعم وتأييد الحكومة التى تقوم بعملية التعليم والتحرير. ثالثًا: بإتاحة ما يحتاجه الناس من المعلومات لمعارضة تماثل الهوية بين حكوماتهم والشركات عبر القومية. رابعًا: بإلقاء الضوء على مساوئ ممارسة الاندماج وخرق القوانين فيما يتصل بقوانين البيئة، واستقرار العملة، والرشوة، وصراع المصالح، واختفاء السلع الأساسية، والسياسات غير الشرعية، والتهرب الضريبى، وأعمال العنف نتيجة لفقدان الثقة. خامسًا: مقاومة القوى المعادية للديمقراطية والاتجاهات الفاشية المتحالفة مع الشركات عبر القومية. سادسًا: التشديد على أولوية القيم الإنسانية قبل المكاسب، والأهداف الاجتماعية قبل المصالح الذاتية. سابعًا: توضيح أن نماذج المستهلك لا تعكس الاحتياجات الحقيقية للشعب، وحثهم على النظر إلى الاستيراد بوصفه عاملاً عديم الجدوى فى أحلام الثروة والغنى. ثامنًا: استخدام علم أصول التدريس، الذى يُعلِّم الناس حقيقة أن تغيير

العالم يتطلب تغيير أنفسنا أولاً، وتغيير كياننا الجسمانى، بالإضافة إلى تغيير الاقتصاد والمجتمع. تاسعًا: تحديد ما هو لصالح الوطن وخيره، كقوة إيجابية تقاوم وتوضح ما يجرى من عمليات لتكوين الدولة. عاشرًا: المشاركة فى التعاون الإقليمى والدولى فى تعاملهما مع الشركات عبر القومية. وأخيرًا، الحصول على الجغرافيا التصورية من الخرائط الاستعمارية، وتحويل الدول الهامشية إلى مراكز - كما اقترح Han Ofa[٣٢] وManoa[٣٣] بحيث لا تظل القوة متدفقة إلى الأبد من المركز، بينما تتدفق الثروة على المركز من الأطراف الهامشية.

وأخيرًا، اسمحوا لى أن أعود مرة ثانية إلى الجامعة، قبل أن أختم هذا البحث. هذا لأن مسئولية الجامعة الأولى هى عدم الإذعان، بل الصمود فى وجه الاتجاه إلى تحويلها إلى منظمة للأعمال. كما يجب أيضًا تحذير المجتمع من نقل النماذج التجارية إلى المؤسسات الثقافية. فالأكاديميون يدركون أن مشاكل المجتمع لن تختفى بمجرد بحثها. كما نعرف أيضًا أن كثيرًا من هذه المشاكل يتهددها الحظر مع استمرار الحلم داخل معدة الحوت، كما جاءت كلمات "رشدى". لأننا نستطيع ونحن خارج الحوت أن نرى التاريخ الذى يؤصل جذورنا. فلابد أن ندرك نشاطنا الإشعاعى الفاعل مع التاريخ والسياسات"[٣٤]. وما نستطيع عمله وفقًا لاقتراح المؤلف.." أن نعمل على الأقل بنشاط شديد الحماس.

دعونا نأمل أن هذا الاحتفال فى الجامعة سوف يفتتح عصرًا جديدًا يسعى فيه إلى علم مناسب لتدريس مقاومة الاختفاء السريع على المنطقة الحرّة فى حياتنا هنا فى هذا الإقليم، بل فى العالم كله.

الباب الثانى

الفصل الخامس

هل هناك بديل للعولمة "الرأسمالية"؟
مناظرة حول الحداثة فى الصين

ليو كانج

Liu - Kang

لا شك أن الصين بوصفها الدولة الاشتراكية الباقية من الكتلة الشرقية مع ما تحققه من أسرع نمو اقتصادى فى العالم تمثل تحدياً يحتاج إلى تفكير عميق حول العولمة. ومن ثمَّ، تصبح مسألة إثارة البدائل والإمكانات أمراً ضرورياً، فى محاولة لوضع عملية العولمة فى إطار نظرىّ ومفاهيمىّ. ذلك لأنَّ العولمة يُنظر إليها اليوم كنتيجة لانهيار اشتراكية النمط السوفيتى، والتوسع غير المسبوق للرأسمالية عابرة القومية. وكما هو معروف عن المركزية الأوروبية (Eurocenteric) فى تكوينها المهيمن، فقد أقامت العولمة أيضاً بنائية أساسية لا مفر منها لتحليل ما يحدث فى عالم اليوم. ومن ثمّ، يجب أن نستوعب العولمة ونفهمها كعملية جدلية (ديالكتية) تشير مباشرة إلى فكرة الرأسمالية أو أيديولوجيتها المتسترة بوصفها عولمة منتصرة شاملة، وحالة تاريخية مادية يجب قياسها بمختلف الأفكار بما فيها الرأسمالية الظاهرة الحالية. وفى هذا الصدد نستطيع رؤية موقف الصين المتحدى للعولمة بالمعنيين معًا. أولاً، إلى الرأسمالية العالمية بوصفها "أيديولوجية"، ثم إلى "النظام العالمى الجديد"، أو إلى نظام العالم لواقع مقبول. ومع أن الصين أخذت تندمج بصورة متزايدة مع النظام الاقتصادى العالمى، إلا أنها ما زالت تحتفظ بهويتها الأيديولوجية والسياسية الذاتية كدولة اشتراكية من العالم الثالث. فهل يمكن أن تُقدم الصين بديلاً للعولمة...؟

إننى فى هذا المقال لا أنوى مناقشة هذا البديل، لكنى أحاول تقديم تقييم للمناظرات الصينية الجارية حول الحداثة البديلة، لكى أقدم إشكالية التصورات المحدَّدة التى تشجع على ما يجرى من تناول الموضوعات الدائرة حول العولمة. وفى هذا الصدد تتأصل المناقشة الصينية فى خدمة نقد العولمة وهى فى وصفها التاريخى الخاص. وفى هذا المجال أخطط خطابى لبعض الاتجاهات الأساسية المنخرطة فى هذه المناقشة، بما فيها مناقشة القومية، وما بعد الحداثة، والإنسانية الجديدة، والمنطق السائد. فهذه كلها اتجاهات تجمع بين الاتجاه المحافظ، والجديد، والراديكالى.

وقد أثيرت أخيراً صورٌ جديدة لموضوع القومية حقق تنافسًا ثقافيًا سريعًا. وهذا البحثُ يكرّس جزءًا كبيرًا لهذه الظاهرة، لأنها، فيما، يبدو تمثل مجموعة ثابتة من القضايا الحاسمة فى المجالات السياسية والأيديولوجية والثقافية. وإذا تم إعادة رسم الصورة الثقافية، نجد أنها ترتكز على القومية التى ينبغى أن تفهم أولاً فى سياق بحث البدائل، نتيجة لفشل التجانس الأيديولوجى للدولة. والصين تشهد اليوم اتجاهات أخرى مثل: ما بعد الحداثة، والإنسان الجديد لكن رد فعلها بالنسبة للقومية أضعف بكثير، أو يمكن اعتبارها فى مظاهرها المتنوعة مجرد صدىً. ويبدو اتجاه ما بعد الحداثة، وما يتصل به من موضوعات نظرية مثل "ما بعد الاستعمار"، كما لو أن تيار القومية الأساسى يتحاشاها بوصفها قوانين نظرية غريبة مستوردة حديثًا لا تتناسب مع أوضاع الصين. فالخلط السياسى بين فاشية المحافظين الجُدُد وما تبقى من آثار الماوية الراديكالية، يلقى الضوء على عدم معرفة امكانية التوصيل إلى أسباب العجز الثقافى وقدرة نضال الماويه الراديكاليه على تكوين تجانس أيديولوجى.

ومن ثمّ، سوف يبيّن تحليل المناظرات الصينية بعض النقاط:[١] أنّ طبيعة موضوع الحداثة البديلة، وموضوع العولمة الجارى اليوم فى الصين طبيعة متناقضة ومشتتة[٢]. يبين هذا الخطاب بوصفه خطابًا صينيًا محليًا حول معنى العولمة، القلق حول دفقة الاستيعاب الصينى "لنظام العالم الكونى"، وما يتخلله من رغبات من التدخل والمقاومة فى الوقت ذاته[٣]. ينبغى الاعتراف فى سياق العولمة بمركزية "الثورة" وإعادة التفكير فيها، ليس فقط بالخطاب الخاص بها، بل أيضًا فى الممارسات الاجتماعية والسياسية الحالية فى الصين.

كيف نطرح خريطة للتصور الصينى الثقافى والجغرافى السياسى؟

اسمحوا لى قبل كل شىء أن أقوم بتشخيص موجز لواقع الصين السياسى الحالى بأبعاده الأكثر تناقضًا. فالصين اليوم تحقق ظاهرة نُمو اقتصادى يتواءم مع

السوق العالمى أو اقتصاد العالم الرأسمالى. هذا الواقع يجد إجماعًا عامًا فى الصين من مختلف الآراء الأيديولوجية والسياسية، مفاده أن الصين قد هجرت الاشتراكية واستقرت على فوهة القذيفة الرأسمالية. غير أنّ مأزقها السياسى الموروث هو (أن تظل مجتمعًا شيوعيًا لم يتبنّ النظام الرأسمالى الغربى)، وبصورة مسرحية تعبر عن "خرق حقوق الإنسان". هذا المأزق السياسى الموروث يُفسّر حالة الصين النمطية وتخلفها الزمنى. فنظامها السياسى ما زال كما هو لم يتقوض بعد، لأنّ سياسة "دنِج زاوبنج" **Ding Xiaoping**، وجيل الثوار القديم، ما زال حيًا حتى يومنا هذا.

ورغم صعوبة استيعاب ولوج الصين فى الاقتصاد العالمى، إلا أنّ استيعابه يبدو أيديولوجيًا وموجزًا. كذلك نرى أن التنبؤ بمستقبل الصين السياسى يظل مدعاة للتفكير والتأمل إلى حدٍّ كبير، وأن مسألة الثقافة تتحدى أى سهولة لتشخيصها. ومن الملاحظ أن الحزب الشيوعى لم يعارض" كما كنا نتوقع" الثقافة الغربية التجارية التى دخلت الصين فى دوائر وسائل الترفيه والمعلومات العالمية. فقد استوعبت الصين التليفزيون الجماهيرى، وتبنت سريعًا الوسائل الإعلامية المؤثرة لصالح سياسة الحزب. ولأول مرة تدخل برامج التليفزيون الجماهيرى الأمريكية على شاشة التليفزيون الصينى عبر قنوات "هونج كونج" الفضائية. وتم انتقاء برامج منها فى عام ١٩٩٢، للبث ليصل إلى شمال الصين، أما هواية الثقافة الشعبية التى كانت سائدة سابقًا فقد شهدت موجة حنين جديدة إلى "الماوية"، تمثلت اليوم فى شرائط الكاسيت التى أنتجتها "هونج تيانج" **Hong Tiayang** تحت اسم "الشمس الحمراء" فى مجموعتين، أعيد فى هذه الشرائط الثورة الثقافية فى تأبين ومدح الزعيم الخالد ماوتسى تونج.

وقد باع هذا الألبوم (٢ مليون نسخة). أما موسيقى البوب الصينية فقد تحوّلت فى السنوات التالية إلى موسيقى نجوم البوب فى هونج كونج وتايوان. لكن هذا الاتجاه أزعج السلطات الصينية فى عام ١٩٩٤، فمنعت كونشرتات البوب الخاصة بهونج كونج وتايوان من دخول الصين الأم، ولكنها أقرت عددًا من مسابقات فن الكاروك التى شجعت الناس على غناء الأغنيات الشعبية الثورية، أو أوبرا بكين التقليدية. أما فى مجالات الفن الأخرى، مثل السينما، فنجد أن رأى نقاد ما وراء البحار فى هذا

التمثيل إما رأيًا فى غاية الحيوية، أو فى غاية الغضب من هذا التمثيل "الشرقى" الذى يتناول الماضى الثقافى الشعبى الخرافى القديم ويُقدم فى مهرجانات السينما العالمية. ويطلق على هذه الأفلام، أفلام مخرجى الجيل الخامس مثل فيلم أضيئوا "المصباح الأحمر" للمخرج "زانج ييمو" Zang Yimo أو فيلم "وداعًا معشوقتى" للمخرج "شين كينجز" Chen Kaigs. هذان الفيلمان يعبران عن الصحوة الثقافية الصينية الماضية، التى تؤثر فى الوقت ذاته على أذواق المشاهدين الغربيين (وأساسًا فى عوالم الأنكياء الذين يعملون لحساب المؤسسات عابرة القومية). أما النقاد الأكاديميون فنراهم يركزون على السينما الصينية الجديدة الرائدة، وما تستخدمه من تعبيرات الأساليب الإبداعية، حيث تتجاوز آليات السوق الثقافى العالمى التى تجعل من السينما الجديدة ونقد الفيلم الأكاديمى منتجات ثقافية مربحة[٤]. حدث هذا فى مجال العمارة التى ازدهرت وتعاظمت مع المبانى والطرق السريعة عبر البلاد، وإنشاء الحدائق المخططة، وما أعيد إنشاؤه من الآثار التاريخية الثقافية القديمة مثل "مقبرة الإمبراطور الأصفر" Yellow Empreror Tomb. وأُعيد أيضًا بناء "قرى الأقلية المعرفية" كمناطق جذب سياحى. وقد حققت تلك الحدائق المخططة هدفًا مزدوجًا جمع بين تعميق المشاعر الوطنية وتحويل الأماكن المحلية إلى مناطق سياحية عالمية. كذلك انتشرت سريعًا عمارة ما بعد الحداثة. وأصبح أفق بكين، وشنغهاى، يشبه مشهد طوكيو، وهونج كونج، ونيويورك.. (صورة المبانى ذات الظل مع الجبال على خلفية السماء). ومع كل هذه التغيرات الثقافية الشاملة، نتساءل: "هل تُعتبر الصين ثقافيًا ما بعد حداثة، رغم أن واقعها الاقتصادى مازال قبل حداثى..؟

إذا قلنا إنّ الصين ثقافيًا تُعتبر "ما بعد حداثية"، يقال لنا، لا بد من تصوير ظروفها الثقافية والجيوسياسية بدقة. فهذا الأمر يُمثل إشكالية بالنسبة لمفهوم ما بعد الحداثة ذاته، وهى أول مقدمة حول العلاقة المتبادلة بين الاقتصاد الرأسمالى المتقدم والثقافة. فالصين لا يناسبها تمامًا الإطار الغربى "ما بعد الحداثة". ذلك لأن مصطلح "ما بعد الحداثة"، قد فُهم كمنطق ثقافى للرأسمالية عابرة القومية الأخيرة التى ربما تصف بعض الملامح الاقتصادية المتقدمة لجيران الصين الرأسماليين مثل اليابان،

وهونج كونج، وتايوان. أما إذا وصفنا "ما بعد الحداثة" أو (ما بعد المرحلة الاستعمارية)، وتتبعنا أثرها بعد التحديث فى الصين، فسنجد أن أكبر وأوضح مشكلة فى الصين هى تراثها الثورى المتميّز وتجانسه الذى يشكل بديلاً لما بعد الحداثة (ومع ذلك فهو أيضًا مقهور ويتم تجاهله يومًا بعد يوم). إذن نحن بحق بحاجة إلى هندسة إيوكلودية Eucliocean، كما وصفها "فريدريك جيمسون" Fredric Jamson، لتحديد مفهوم موقع الصين. فنحن فى حاجة إلى مصطلح كونى أو جغرافى، لأن الوسائل التى تكشف عن نفسها زمنيًا، الأحداث فيها غير متزامنة سواء فى الحيّز المكانى أو حتى القومى". غير أنّ القوى التى تفسّر مثل هذه المفاهيم، وترسم صورة الصين التاريخية، قوى محدودة فيما يتعلق بتفاوت مستوى التنمية أو عدم الترتيب الزمنى nonsynchronicity(٥).

وقد تم وضع تنظير للعولة كمقدمة أولى تسبق المركزية الأوروبية التى توجه الحداثة وما بعد الحداثة، والتى قد تستبعد نهائيًا إمكانات البدائل التاريخية، أو التواريخ البديلة.

ومن الطبيعى أن يهتم الصينيون بإشكالية العولة والحداثة (إن لم يكن ما بعد الحداثة أيضًا). كما أن مسألة البدائل لا تثير الدهشة أيضًا، فالثورة كانت الاختيار الأول للصين الحديثة. وبالتالى فهى تمثل إشكالية مركزية تظل ممتدة مع الحاجة إلى إعادة البناء الاجتماعى للحداثة الصينية بمعناها الأوسع، أو حداثة بديلة فى مواجهة الحداثة ذات الأصل الأوروبى. إذ تبدو الأخيرة اليوم عالمية من خلال عمليات ترشيد تاريخىً معين. الشىء نفسه يمكن حدوثه إذا تم ترشيده على الصعيد الرمزى من خلال تكوينات حداثة بديلة، أو حداثات جماعية (مثل الحداثة الغربية أو الأفريقية أو حداثة شرق آسيا. قد يتحقق هذا بوسائل الترشيد على الصعيد الرمزى الذى يتعذر ربطه بالممارسات الاقتصادية والسياسية. فالصين تسعى إلى حداثة بديلة ترتبط تاريخيًا بالثورة، لأن النضال السياسى فى الصين كان دائمًا مسيطرًا بالمعنى الرمزى أو فى المجالات الثقافية. ولكى نفهم حداثة الصين، أو الحداثة البديلة التى تحكمها علاقات هيكلية عديدة ومعقدة لابد أن ندرك مركزية الثورة والنضال السياسى فى حقل الإنتاج الثقافى، وأن يتم استيعاب حداثة الصين البديلة بأفضل

صورة بوصفها حداثة جارية فى واقع متخم بالتناقضات. فالثورة تهدف إلى إقامة الاشتراكية فى عالم ثالث، واقتصاد غير تصنيعى بديلاً عن الحداثة الرأسمالية الغربية بالمعنى السياسى والاقتصادى، والتأكيد على الثورة الثقافية كبديل بالمعنى الثقافى أيضًا. لكنّ الثورة الصينية هى جزء لا يتجزأ من الحداثة المشطورة، وموجة متجانسة وغير متجانسة فى الوقت ذاته. ومن ثمّ فمشروع حداثتها لم يكتمل بعد، كما أنّ رؤيتها هى ذاتها لم تكتمل أيضًا.

واليوم نجد أنّ التصور الثقافى الصينى الراهن يحكمه مزاجٌ غير سياسىّ، وأنّ التراخى السياسى السائد (كما سأناقشه فيما بعد) هو نتيجة لعملية النضال السياسى الجارى الذى تنخرط فيه إستراتيجيات مختلفة تعترف بالشرعية وعدم الشرعية. فإذا كانت العولمة سياقًا هيكليًا عالميًا، فإن الثورة تمثل سياقًا محليًا من المناظرات الصينية حول الحداثة والحداثة البديلة. ومن هنا يجب ألا نفقد رؤية دور هذا التداخل فى هذه السياقات المعقدة.

القومية والتجانس الثورى

Nationalism and Revolutionary Hegemony

يبدو أنّ القومية توفر الاختيار الجذاب الحيوى الذى يقبل تطبيق التصور الثقافى لدولة الصين ما بعد الثورة من خلال سياق العولمة. ولا تعنى القومية هنا أيديولوجية متأصلة محدّدة تحديدًا جيدًا، أو يمكن تحديدها بوصفها مفهومًا أساسيًا. ولكنها تُفهم فى السياق الحالى لمجموعة من الممارسات الاستطرادية تعمل متفاعلة بين ميادين نضالية تاريخية متغيرة، وارتياد تنظيمات غير مترابطة تضفى الشرعية على الأيديولوجيات، ثم تنفى عنها هذه الشرعية. ومن خلال الجدل حولها، وُصفت القومية كوجه آلهة البداية عند اليونان (Jonus)، كمشروع عصرى ينشط القيم الثقافية التقليدية، ويحوّلها إلى خدمة التجانس السياسى والأيديولوجى الجديد.

ولكى نفهم كيف يصبح أى كيان سياسىّ وأيديولوجىّ وتجانسه قويًا، يجب أن نميّز بين مختلف "الحداثات". وبكلمات أخرى، لابد أن نناقش تناغم الحداثة الموحده التى يبدو أنّ تاريخ العالم يتحرك فى اتجاهها. وعلى سبيل المثال أخطأ "بنيديكت آندرسون" Benedict Anderson عندما وصف القومية بأنها موضوع للوطنية، بوصفه: جماعة مُتخَيلة، ابتدعتها الحداثة الرأسمالية الغربية، هكذا ببساطة. ومن ثمّ استبعد هذا الوصف ضمنًا الحداثة البديلة التى تخدم فيها الوطنية والقومية الأهداف الثورية المتعارضة مع مركزية الحداثة الأوروبية. وأخطأ أندرسون أيضًا عندما أخذ الصين نموذجًا لهذا، مقتنعًا بأن الثورات "الوطنية الرسمية" وسيلة للسيطرة عندما تتولى مقاليد الحكم فقط[٦]. ومع أنّ الصين الدولة توظف اليوم الخطاب الوطنى فى ظل الظرف الحالى للعوْلمة (وإن لم يتم احتكاره أبدًا) كخطاب رسمىّ على امتداد حكم ماوتسى تونج (قبل وبعد الاستيلاء على السلطة)، إلا أنّ الوطنية كانت دائمًا خطاب الثورة والمقاومة الذى يدعو إلى تأييد التحرر الوطنى فى العالم أجمع[٧].

والحداثة الصينية كحداثة بديلة معنيّة فى المقام الأول بمسألة الثورة، أى التحرر الوطنى كمحتوى أساسى فى مواجهة السيطرة الإمبريالية. هذا لأن الوطنية فى الصين الحديثة، كانت تاريخيًا استجابة لتهديد الإمبريالية. فقد لعبت الوطنية دورًا حاسمًا فى إقامة الماركسية الصينية التى هى "الماوية" تسيطر على مسار الثورة الصينية والقومية بوصفها أيديولوجية، وهدفًا لإعادة البناء الاجتماعى. وبالتالى يتردد صدى هدف إعادة البناء الوطنى فى البلدان المستعمرة الأخرى. وهناك شخصيات مثل "فرانز فانون" Frantz Fanon"، تعتقد أن "الثقافة الوطنية" فى البلدان المتخلفة ينبغى أن تأخذ مكانها فى قلب النضال الذى تخوضه هذه الدول من أجل الحرية[٨]. وقد أدرك ماوتسى تونج فى المرحلة الحرجة من بناء الماركسية الصينية" وهى فترة الحرب الصينية اليابانية (١٩٣٧-١٩٤٥)، الحاجة الماسة لدمج الوطنية فى الهيمنة الثورية حيث أعلن: "نحن نستطيع أن نمارس الماركسية عندما تصبح جزءًا لا يتجزأ من سمات أمتنا الخاصة، وتكسب صورة وطنية حاسمة. وجّه ماوتسى تونج دعوة للماركسيين الصينيين ليؤسسوا ثقافة وطنية جديدة تلخص الثقافة الصينية التقليدية تلخيصًا نقديًا، من كونفوشيوس إلى صنْ يات صنِ، من المنظور الماركسى".

وبهذا المنظور تُعتبر الكونفوشية بالنسبة للحكام الإمبرياليين سيطرة أيديولوجية، وعقبة رئيسية أمام هيمنة الثقافة الوطنية الثورية الجديدة. لذا، فقد وُصف حديث (ماو) الجديد عن الوطنية، بصورة كاريكاتورية، بأنه "تفاهة إقطاعية"، تلعب دور الشرير فى المجال السياسى والأيديولوجى الصينى. كانت وطنية ماوتسى تونج الجديدة، هى معارضة الكونفوشية الراديكالية التى يراها محطمة للتقاليد.

وعلى عكس النظرية الماركسية التى قالت إن "الوطنية هى الفشل العظيم"(٩)، فقد استطاع ماوتسى تونج أن يؤسس ماركسية صينية فاعلة متكاملة مع القومية فى مشروع حداثة بديلة(١٠). وهنا يتوجب التأكيد على أنّ ماوتسى تونج كان عالميًا فى طموحاته الثورية المثالية، فجعل الوطنية إستراتيجية فى خطته الثورية تخضع دائمًا لرؤيته الشاملة مستهدفة تحرير كل البشر. فتكامل الماركسية مع القومية التى تميّز ماركسية ماوتسى تونج المشروطة بمهمة الثورة التاريخية التى تعيد إبداع ثقافتها الوطنية الراديكالية منفصلة عن الكونفوشية وغيرها من القيم التقليدية. ربما قد خدمت إستراتيجية ماوتسى تونج الثورية فى الاستقلال، وسياستها الوطنية فى تحقيق الاكتفاء الذاتى فى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وفى مواجهة أخطار الاحتواء الإمبريالى على وجه الخصوص. ورغم هذا لم تنجح فى إرساء الأسس الثقافية والأيديولوجية لإعادة البناء أو التحديث. ومن المهم ملاحظة أنّ "الحداثة" لم تأخذ فى بادئ الأمر وضعًا أساسيًا فى خطاب ماوتسى تونج، عكس الرأى العام. لكن معناها تطور فقط بعد المؤتمر الثامن للحزب الشيوعى الصينى عام ١٩٥٦، حين وضع المؤتمر تطهير القوى الإنتاجية، والتحديث الاقتصادى فى قلب أولوياته. أصرّ ماوتسى تونج فى ذلك المؤتمر على أولوية النضال السياسى فى مشروع الحداثة الشامل (الثورة وإعادة البناء). أما التحديث فقد تبلور نتيجة للصراعات التى حدثت بعده، إلى إشكالية رئيسية كقوة موجهة حاربت النضال السياسى الأيديولوجى من خلالها. ومن ثمّ، سيطر تناقض الثورة والتحديث على التصور الثقافى الصينى بعد عصر ماوتسى تونج. ذلك لأن إصلاحات (دنج زياو بنج) جعلت التحديث والتنمية الاقتصادية هما أولويات الإصلاحات دون رسم خريطة لسياساته وأيديولوجيته، فيما أصبحت الثقافة مرة أخرى ساحة لمعارك كبرى فى عملية الإصلاح المتفجرة المحفوفة بالمخاطر(١١).

كانت الأزمة الأيديولوجية بعد الثورة الثقافية (١٩٦٦-١٩٧٦) قد نُسبت إلى الانشقاق المتزايد حول الهيمنة الثورية التى برزت فى الثورة الثقافية ذاتها، والتى أعاقت التنمية الاقتصادية. فالإصلاح الاقتصادى الذى جاء به (دنج زياو بنج) كشف الأزمة بعد أن تخلت قياداته واقعيًا عن إستراتيجية (ماوتسى تونج)، وذلك بتقليص سَنّ القوانين وتدعيم الهيمنة الثورية، حتى يمكن إعادة البنية الاجتماعية والاقتصادية. وقد ترتب على هذا" على عكس الآمال المعقودة" عدم حدوث تنمية سريعة تعمل على تقوية الاشتراكية التى هى جوهر السيطرة الثورية، بل سقطت المثاليات الاشتراكية والماركسية ضحية الإصلاح الاقتصادى. وهكذا تحولت سيادة الوعى الاشتراكى وأفكار التحديث والحداثة إلى نمط الغرب الرأسمالى، وأخيراً إلى نمط الرأسمالية العولمية. وتعارض الخطاب الموالى للرأسمالية حول "الديمقراطية" والحداثة، مع السيطرة الثورية التى اهتزت بشدة، وإن لم تنهر تمامًا بعد. ومن ثمّ، تأججت الصراعات فى المواجهات الدموية التى حدثت فى ميدان "تيان مين" Tiananmen فى يونيو ١٩٨٩، فيما أدى إلى اتخاذ إجراءات حكومية صارمة ضد المتظاهرين، وفرض النظام الذى أحبط ما كان محتملاً حدوثه من فوضى سياسية. ومع ذلك لم تستطع هذه الإجراءات أن تحل الأزمة الأيديولوجية. وقد باتت الاشتراكية الماركسية فى الصين بعد انهيار الكتلة السوفيتية أكثر تعقيداً، فاتسعت المناقشات المطوّلة داخل التيارات السياسية على الصعيدين المحلى والدولى، لكن (ديانج بنج)، تجنبًا لحدوث عدم استقرار محتمل، نتيجة لتلك المناظرات الأيديولوجية العامة، أصدر قراراً فى ربيع عام ١٩٩٢ بمنع أى مناقشة نظرية حول طبيعة الإصلاح الأيديولوجى ودوافعه الإصلاحية الجديدة، لمدة ثلاث سنوات على الأقل. والذى كان يدعو إلى السخرية حقًا أن تتحول الاشتراكية الماركسية فى الصين الاشتراكية تحت حكم (ديانج بنج) إلى مجرد "تابو"[١٢]. لكن تراث الصين من الثورة المهيمنة ظل قضية مركزية يتم معالجتها ومناقشتها بصراحة فى ظل حركة التحديث الراهنة. هذا لأنه من الصعب أن ينسف البديل الأيديولوجى سيطرة الثورة وتراثها الثورى. فعندما ينظر إلى الاشتراكية بما تحتويه من مبدأ المساواة والعدل وربطها بالفخار القومى مزدوجًا مع هدف الصين الثابت أن تصبح قوة عالمية رئيسية، هنا لابد أن نعود إلى القومية الصينية من خلال سياق الثورة.

الكونفوشية الجديدة، والتعليم القومى :

اتحادات الأيديولوجين الجدد

عندما فقدت الهيمنة الثورية كثيراً من قبضتها وشرعيتها فى عام ١٩٨٨، شهدت الكونفوشية انتعاشاً دراميًا عاليًا بداية من أكاديميات الشمال الأمريكى إلى آخر أطراف الباسيفيك، وصولاً إلى الصين موطنها الأم، وإن لم تخلُ من "التهكم والانتقام". فالإقطاعى القديم فى الكونفوشية عاد من جديد ليملأ الفراغ الأيديولوجى الناتج عن غياب أى نقاش حول الأيديولوجية ذاتها. وفى مناسبة الاحتفال بالذكرى الخامسة والأربعين لقيام الجمهورية الشعبية أعلنت الحكومة فيما يُشبه قرع الطبول، موافقتها على الكونفوشية. وكجزء من هذا الاحتفال، عُقد مؤتمر عالمىّ فى بكين حول الكونفوشية فى (٥ أكتوبر عام ١٩٩٤)، كمشروع أيديولوجى مشترك مع عدد مختلف من المنظمات الرسمية وشبه الرسمية، جاءت من سنغافورة، وكوريا الجنوبية، واليابان، وتايوان، والولايات المتحدة، وألمانيا، وبلاد أخرى. أقام الرئيس "زيانج زيمين" Ziang Zemin، والسكرتير العام للحزب الشيوعى الصينى، حفل استقبال كبير للمشاركين فى المؤتمر. وتم اختيار "لى كوان يو" Lee Kuan Yue رئيس وزراء سنغافورة السابق، رئيسًا شرفيًا لاتحاد الكونفوشية العالمى، واختير "جو مو" Gu Mu العضو السابق فى المكتب السياسى للحزب السياسى الصينى، ونائب رئيس الوزراء الصينى الأسبق، رئيسًا لهذا الاتحاد. وكانت اللجنة المركزية للحزب الشيوعى الصينى قد أصدرت قبل انعقاد المؤتمر بشهر واحد، "وثيقة إرشادية" لإنجازات "التعليم القومى". وأصبحت الثقافة التقليدية هى جوهر السيرة الذاتية. ويُقال إنّ هذه الوثيقة التى تضم عشرة آلاف كلمة لم تذكر سوى جملة واحدة عن الماركسية وهى: (يجب علينا أن نعزز تعليم رؤى الماركسية حول الوطنية والدين"[١٣].

والكونفوشية و"الثقافة التقليدية" كرأسمال رمزىّ فى خطاب الوطنية الصينية، خطاب له فعاليته حتى الآن، فيما يجعل النضال من أجل الشرعية الأيديولوجية حول التراث الثورى الصينى والأيديولوجى يظل فى حالة صمت، وبالتحديد الاشتراكية والماركسية. لكنّ من المستحيل أن تطرد الكنفوشية كل الماضى الثورى بضربة واحدة (بقانون دِنْج)، ومن جهة أخرى لا يمكن أن تخدم تقنين ذاتية وطنية جديدة، بوصفها

أيديولوجية نظرية لأهل البلد، لأن الخطاب الكونفوشى المعاصر فى حدّ ذاته مؤسس عالميًا كجزء لا يتجزء من أيديولوجية العولمة بتكويناتها الجيوثقافية والجيوسياسية فى سياق الإقليمية الشرق آسيوية بصورة أكبر(١٤). واليوم بعد أن قبل قادة الحزب الشيوعى الصينى الكونفوشية وصدقوا عليها بوصفها مُكونًا مهمًا فى خطاب الوطنية الجديد، قامت مجموعات من السلطة بكتابتها وإعادة تأسيسها. وهكذا أصبحت الوطنية الجديدة سريعًا، مفْصلاً يربط بين سلسلة السلطة الجديدة فى سياق عولمة الرأسمالية التى تُفرخ قوميةً محلية، أو جزءًا مشطورًا من التصور الجيوسياسى. وقد عكس هذا أيضًا تغييرًا راديكاليًا صارخًا للوطنية من موضوع للمقاومة إلى موضوع للهيمنة(١٥).

وعلى كل الأحوال، فعندما يتحدث "إمانويل ڤولرشتاين" عن الوطنية كسيادة فإنه يهتم فى المقام الأول، بقيام الوطنية بمهمة تكرار وتقليص لا إرادىً للرأسمالية كنظام عالمىّ(١٦). هذا التحول فى حالة الصين من المقاومة إلى الهيمنة أمرٌ محفوف بالمخاطر، لأنه يكبح بيانات الموروث الثورى القوى، الذى مازال يُقنن سيطرة المجموعة الحاكمة القوية، وفضلاً عن ذلك، تُسلم القيادة الصينية الحالية نفسها كلية للنظام الرأسمالى العالمى مهما كان تأكيدها على الشعار الأجوف المتناقض المضمون وهو شعار "الاشتراكية بالخصوصيات الصينية". أما المثقفون الصينيون فهم اليوم غارقون فى موجات المتاجرة التى غزت الميادين الثقافية التى رسّخت عندهم اللامبالاة السياسية، بعد أحداث ميدان "تيانامين" Tianamen. وقد هبطت بهم تلك المرحلة سريعًا إلى هامش اجتماعىّ جعلهم بعيدين عن هذا الشأن. وبالتالى أصبح التعلم الوطنى يستهدف ربط مراكز النخبة الثقافية الجديد بهالة من القداسة المجردة، وطلب العلم أو التعليم الذاتى، كما استهدف أيضًا التعبير الأكثر تقدمًا سياسيًا وأيديولوجيًا عن أيديولوجية معينة تتفوق على مضمون الوطنية الرسمية المتناقضة وغير المؤكدة.

أما المدافعون عن التعليم الوطنى، فهم أساسًا مجموعة من متوسطى العُمر فى بكين، كانوا نشطاء فى المناظرات الثقافية فى الثمانينيات ومعروف بأنهم مصابون بحُمّى الثقافة. ونحن نعرف كيف فُتحت الندوات فى الثمانينيات المساحة النظرية التى ناقشت إشكالية القضايا الجوهرية للهيمنة والتحديث الثورى الصينى، وكيف

انتهت نهاية غير ناضجة نتيجة لأحداث الميدان السماوى عام ١٩٨٩. فأولئك الذين كانوا وقتذاك طلبة وشبابًا، أصبحوا "اليوم" بعد فترة من الصمت" يقفون على مَسَارٍ يستردون من خلاله بديلاً غير سياسيٍ وهو "التعلم الوطنى"، ويثأرون من مناقشات الثمانينيات بوصفها كانت "مناقشات راديكالية شمولية".

لقد أبرز مفهوم التعليم الوطنى تقليدًا قوميًا حقيقيًا لطلب العلم لا يقل أهمية عنه المصطلح الثانى (xue)، لأنه يحدِّد معنى طلب العلْم بوصفه كيانًا ذاتيًا متميزًا يُقاوم الاحتمالات العارضة لعدم التعلم السياسى والأيديولوجى. وبكلمات أخرى، فإن مثل هذه الحركة التى تؤسس طلب العلم فى الإنسانيات وفى مجالات الأدب والتاريخ، والفلسفة بالدرجة الأولى تعمل على تحجيم الزيف الراديكالى للتقاليد الثقافية فى الصين المعاصرة المتناسجة مع السياسة الواقعية المتمثلة فى نضال القوى السياسية كشرط مادىٍ للحياة الاجتماعية. ومن ثمَّ، علينا أن (نعيد كتابة التاريخ) ونقتبس عبارة شعبية من مناظرات الثمانينيات، لكى ننشر تقليدًا قوميًا بديلاً للثقافة الذاتية الخاصة بالسؤال الذى يهم الناس.

والتعليم الوطنى ذاته يقف فى قلب إعادة الترجمة التفسيرية لتاريخ الصين الثقافى المعاصر فى إطار مفاهيمى. هذا الإطار يثير المعارضة العلمانية السياسية التى تجاوزت حدَّ الحقيقة، مقابل التقاليد والحداثة، كنموذج مثالى فى جدل الثمانينيات(١٧). ولا يهتم التعليم الوطنى المعاصر كثيرًا، وفقًا للتفسيرات الراهنة، بالقضايا السياسية الحالية والعلمانية والبرجماتية مثل اهتمامه بالقضايا غير النفْعيَّة وغير السياسية والتى تجاوزت حدَّ الحقيقة. واليوم يعلو تمجيد (زانج تييان Zhang Taiyan «١٨٦٩– ١٩٣٦») تمجيدًا بالغًا، وهو الشخصية الثقافية الرفيعة التى ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بالراحل "كويج" Quig والحركات الجمهورية الثورية المبكرة. كان زانج تييان قد فرض نفسه كشخصية متفرِّده فى حماية الثقافة الصينية (الكلاسيكيات القومية أو التعليم الوطنى) وذلك فى الأزمنة الوطنية. هذا وقد أعلن فى السنوات الأخيرة التخلى عن التدخل العلمانى والمذهب النفعى، والعمل على تعليم الطلاب (علْم التعليم الوطنى وحمايته فى آخر خندق الدفاع عنه)(١٨). أما التعليم الوطنى الذى كرَّسه "زانج تييان" فقد عُنى بالدرجة الأولى بالثورة الجمهورية، فكان

من الصعب تسميته "بالتعليم السياسي". لكن "وانج جووى Wang Guowei (١٨٧٧ ١٩٢٧) الذى ترجم الرواية الصينية "حلْم الغرفة الحمراء" من منظور "شوبنهاور"، و"نيتشه"، قيل عنه إنه افتتح مجال العلم الصينى المعاصر بتكامل التفكير الغربى مع التقاليد الكلاسيكية الصينية، ومن ثمّ أصبح "وانج جووى" بطل التعليم الوطنى ذا الصوت المُبهج العالى، وأحد الحكماء الخالدين كالقديسين فى مدافن عظماء الأمة. كما يُنظر إلى "شِنْ ينْج كوى" Chen Ying Que « ١٨٠-١٩٦٩»، وهو مؤرخ عالم، وريث وفىّ لتراث "وانج جووى" الثقافى. ومن المعروف أنّ أهم إسهامات "زانج وانج" و"شِنْ ينج" وأمثالهما هى جهودهم العريقة للتغلب على العقبات السياسية والأيديولوجية من أجل ثقافة ذاتية مستقلة[١٩].

إنّ الاهتمام المبالغ فيه لاستعادة التقاليد الثقافية البحتة غير السياسية فى الصين المعاصرة قد يُفسّر المسافة النسبية التى تفصل بين المدافعين عن التعليم الوطنى وصَمْتهم بالنسبة للكونفوشية الجديدة. وكان بداية انتعاش الكونفوشية الجديدة فى هونج كونج وتايوان بعد انتصار الثورة الشيوعية فى الوطن الأم، لأن الكونفوشية كانت خطابًا معاديًا للثورية، وتمثل احتجاجًا على ما عُرف بأنه تدمير شيوعىّ للثقافة التقليدية الصينية. وقد لاحظت أن الكونفوشية فى السبعينيات والثمانينيات، قد باتت تيارًا شعبيًا وكأنه خطاب عالمى. وهذا يرجع إلى تشجيع بعض الأكاديميين من شمال أمريكا الذين تتلمذوا على أساتذة كونفوشيين فى هونج كونج، وتايوان، فضلاً عن موافقات الحكومة الرسمية فى تايوان، وسنغافورة، وكوريا الجنوبية. هذه الخلفية التاريخية واضحة جدًا وحديثة جدًا لا يمكن إخفاؤها.

وبينما يحظى التعلم الوطنى بتأييد النخبة الثقافية فى مواجهة الثقافة الشعبية التجارية، احتفظت هذه النخبة بأكاديميتها غير السياسية. أما طلاب التعلم الوطنى فكان موقعهم بوعيٍ ذاتى فى مركز حماة الثقافة والقيم الوطنية يواجهون الأزمة الاجتماعية والثقافية. كان هدف أولئك الطلاب هو إعادة كتابة الأيديولوجية البرجوازية لليبرالية إلى الثقافة الصينية، من خلال الاستشهاد بالأسماء والمراكز المرموقة من العلماء الأكبر سنًا على نحو يشبه النمط الآرنولدى (a quasi Arnoldian). أما "ريموند ويليامز" فكان يرى أن ليبرالية آرنولد وفوضوية ثقافته تجمع بين تميّز

وقيم إنسانية من جهة، ونظام وقهر عند الضرورة من جهة أخرى. وهذا يمثل اليوم وضعًا خطيرًا هو ذروة الشكل الليبرالى الخطأ، وكان من قبل يمثل أوج أكثر أنواع الليبرالية شرفًا(٢٠).

إنّ مركز التعلم الوطنى الأيديولوجى يصبح أكثر وضوحًا عندما يُشخص البُعْد الرئيسى للتقاليد الثقافية الصينية المعاصرة تشخيصًا سلبيًا، بوصفها تقاليد "راديكالية". فقد تم توجيه النقد أساسًا لمشروعات التنوير الثقافى التى قامت بها حركة مايو الرابعة فى عام ١٩١٩، والحركات اليسارية الثورية أساسًا لشموليتهم وتبرئتهم من التقاليد الصينية، واتجاههم إلى التغريب الأعمى. فقد تم إفراغ الاتهامات فى مصطلح مألوف يهاجم "ما بعد البنيويين" Post Structurist وضد الشمولية و"المركزية الأوروبية". وكان ما يهم طلاب علم "التعلم الوطنى" لتقديم دلالة ما بعد البنيويين، تقديمها بلغة تدقق فى عدم وجود الرطانة الغربية النظرية. وأصبح حديثهم الوطنى العميق يميل إلى لغة أهل البلاد (رغم صعودهم إلى المراكز المرموقة مؤخرًا، فصار من بينهم علماء عالميون يقومون برحلات متكررة لكثير من بلدان العالم، تمولها الحكومة الصينية ومؤسسات عبر البحار مثل «مؤسسة شيانج شنج كو الثقافية شبه الرسمية فى تايوان»). ولا شك أن تلاشى اللغة الهجينة المضطربة من خطاب التعلم الوطنى يمثل رؤية علمية ثاقبة، وإن كان أيضًا اختيارًا حريصًا لصورة رمزيّة. كما أصبح نقدها راديكاليًا أيديولوجيًا وسياسيًا أكثر من كونه خطابًا نظريًا وعلميًا. كانت قوة هذا النقد الدافعة هى رفض الثورة، وإعادة البناء الاجتماعى بوصفه يمثل إشكاليات الحداثة الصينية، فكان نقدًا موجهًا لجدل الثمانينيات حول الثقافة قبل الهيمنة الشمولية مع التحديث. وقد اعتبر هذا عيبًا من المفترض أنه يشكل أساس الراديكالية الثقافية فى الصين المعاصرة. وكان الجدل قد ركز على التوتر بين التحديث وضرورات السيطرة الثورية الثقافية. أما اليوم، أصبح هدف التعلم الوطنى ألا يكون للموروث الثورى شرعية، ولا يتحقق هذا إلا بإنعاش جدل الثمانينيات بوصفه جدلاً راديكاليًا وشموليًا(٢١). واليوم يتركز الجدل حول التعاين بين التحديث وأساسيات الهيمنة الثورية الثقافية. أما "الراديكالية"، فهى مصطلح شِفْرِى للموروث الثورى بوصفه الهدف الحقيقى القائم اليوم فى ظل الظروف الراهنة

كشعار للطبقة التى تعبر عنه. ومن الصعب أن نزعم أن الهجوم الذى يشنه التعلم الوطنى على "الراديكالية"، هجوم برئ سياسياً، إذا تم فهمه فى سياق الموجة الحالية المعادية للثورة، كما تضمنته الدراسات الغربية عن الصين[٢٢].

ومع ذلك يُعتبر وضع "التعلم الوطنى" فى سياق ثقافة التسعينيات السياسية، وضعًا "سليمًا سياسيًا". فهو يقف مع الحزب الشيوعى الصينى فى تشجيعه للثقافة الوطنية والتقليدية من جهة، ويقدم من جهة أخرى لمؤسسات دراسات الصين فيما وراء البحار "المثقفين الليبراليين" ليصبحوا بسهولة حلفاء إستراتيجيين "للتطور السلمى" الذى يضع الصين واقعيًا على طريق التحول نحو الرأسمالية. بل أكثر من ذلك، سوف يقف الدفاع عن التعلم الوطنى غير الاشتراكى المتحرر من التقاليد الوطنية كسقف بينى مؤثر مع شبكه المؤسسات الأيديولوجية العالمية التى تُعزز البدائل متعددة الثقافات (أو التى ترعى تصورات لمثل هذه البدائل)، مادام أنها تتحالف معها أكثر من معارضتها للرأسمالية. وهكذا تواجه مجموعة التعلم الوطنى، مأزقًا أساسيًا فى تحديد مركزها الذاتى فى سياق الجدل الراهن. وقد تقترح النخبة منهم عمل محاولة جريئة لخلق واقع ثقافى ذاتى فى حالة تهميشهم فى الحياة الاجتماعية الصينية، وإن كان هذا التحدى، تحديًا غير سياسىّ. ومع تخليهم عن حركة التنوير الجديدة فى الثمانينيات، واعتناقهم التعلم الوطنى فقد خانوا التزامهم نحو قيمهم الأكاديمية غير السياسية، ليشترك التعلم الوطنى فى النهاية فى جريمة كتلة السلطة الداخلية، وأيديولوجية الرأسمالية العالمية الخارجية. وبهذا المعنى يقف التعلم الوطنى والكونفوشيون العالميون الجُدد مع رفاق الأيديولوجيين، تحت السقف ذاته مع القومية التى تفضح زيف الموروث الثورى لخدمة الرأسمالية العالمية.

تصنيع التنوع فى مشهد ثقافى طبيعى جديد

على الرغم من أن مختلف صور القومية تشكل هيمنة ثقافية، إلا أنه من الصعب أن تكون مركزًا أيديولوجيًا تفرضه أجهزة الدولة الأيديولوجية من أعلى، كما كان الأمر فى عصر ماوتسى تونج. هذا لأن عملية اللامركزية الأيديولوجية قد وصلت

ذروتها فى أواخر الثمانينيات فيما سمىّ فى المجال المزدهر العام بحُمى الثقافة، ومن بين المشاهد الأخرى، اصطبغ هذا المشهد بروح احتفالية شاملة بالتحرر من "هيمنة لغة واحدة أحادية"[٢٣]، بعد أن مزقت أحداث عام ١٩١٩ ذلك الكرنفال. ومع ذلك كان من الصعب طمْس الطموحات الشاملة المغروسة بعمق فى الخيال الثقافى الصينى. ذلك لأن عقيدة الخلاص استقرت تحت سطح الحقل الثقافى فى مختلف الأشكال، ليس لاستعادة المطالبة بمكانها المخبوء فى الوطن الأم (والذى يرجع جزئيًا إلى شتات المثقفين بعد أحداث ميدان "تيان مين" وإنما لخلق نوع جديد من التنوع فى المشهد الثقافى المتغيِّر خلال التسعينيات. وكان هذا المشهد يُوصف بتعبيرات الشمولية العالمية المتنوعة، المختلفة غالبًا راديكاليًا، وهو وصف اعتباطىّ يشير إلى مدى ما وضعته مناقشة فكرة (Li Zehou) ببساطة عن الرؤية الماركسية البناءة للإنسانية التى تعلو عن الإنسانية الكونفوشية فى خلق حداثة تحويلية، أو حداثة بديلة[٢٤].

والثقافة الصينية اليوم تتحرك فى مسار عالمى أو كونى، وإن كان بالتأكيد فى غير الاتجاه الذى كان يأمله (Li Zehou). فقد تسللت الرأسمالية العوْلمية إلى المشهد الثقافى الصينى، ليس فقط بإنتاج ثقافتها التجارية الجماهيرية، ولكن بإنتاجها الأكاديمى والثقافى أيضًا، أو بالنظرية الغربية المعاصرة تحديدًا. ومع أن الخطاب الأكاديمى النظرى الغربى كان الخطاب البارز فى جدل الثمانينيات حول الثقافة، إلا أن فعاليته كانت مختلفة راديكاليًا عن وظيفته اليوم. فالاندفاع السياسى الأيديولوجى فى الصين نحو النظرية المستوردة لم يعد مهمة اليوم. وفى الوقت ذاته تم استثمار قيمة الحداثة الجديدة الرمزية من النخب الأكاديميا فى الغرب الذين أصبحوا أيضًا مفيدين لعصر ما بعد النقد ذاتىّ الأسلوب. فقد اصبحت ما بعد الحداثة سياسيًا بشكل مُعلّن، خطابًا مؤثرا بشكل معلق عندما تم تقديمها فى الصين لأول مرة من خلال محاضرات فى منتصف الثمانينات (فردريك جيمسون" Fredric Jamson) التى كان لها تأثيرها فى جامعة بكين. وقد أصبحت ذاتيّة الوعى تصنع نفسها بنفسها فى الصين بوصفها البديل المحلى لما بعد الحداثة، والمختلفة عن النموذج العولمى[٢٥].

وقد ذهب البعض من (ما بعد الحداثة) إلى أبعد من هذا، مطالبين بخطاب غير سياسى، أكاديمى بَحْت، يظهر المقارنة بينه وبين الغرب فى سوق العولمة الأكاديمى[٢٦]. ولا شك أن هذه الدعوة تمثل مطالبة عرضية لها دلالتها الرمزية لكل من الراغبين فى التكامل مع الجماعة المثقفة التى تتزعمها الهيمنة الغربية، والخوف من انتزاع حريتهم فى وصل مراكزهم الذاتية مِفْصَلِيًّا معهم. وباستخدام "ما بعد الحداثة" كلغة مشتركة جديدة، يمكن للمثقفين الصينيين أن يتخذوها جزئيًا رابطة بينهم وبين الثقافة العالمية بدون أن يكون الخطاب الغربى وسيطًا قويًا حول الثقافة الصينية. وفى هذا الصدد يمكن لـ (ما بعد الحداثة) كخطاب نقدى أن يخدم الرسالة السياسية فى السياق العولمى، وذلك بالتهديد بسحب بعض الامتيازات الاستثنائية وسلطة التحدث من أجل الصين أو عنها. وقد تثبتت فى المؤسسات الغربية الدراسات الجارية حول الصين، ومن ثمّ، فليس من المستغرب أن يرى خبراء الصين فى الغرب ما بعد الحداثة الصينية أمرًا مهينًا ومثيرًا للإزعاج[٢٧].

ومن المعروف أن الصين لا يمكن أن تُعرى تشوشها بمفهوم الأجندة السياسية. ولكى تعرض تراث الثمانينيات، يلتحق بعض (ما بعد الحداثيين أو ما بعد عصر النقد الجديد) بالكورس الذى تخلى عن (Li Zehou) وآخرين فى الجدل القائم حول الثقافة، لأن نقاد الثمانينيات متهمون بالتأييد الأعمى لخطاب التنوير الغربى فيما يروى عن عظمة الحداثة و"الدولة" الأم"، وعن توظيفها مفاهيم نقاد ما بعد الكولونيالية، والعالم الثالث، وما بعد عصر النقد الجديد[٢٨]. ويقترح نقد ما بعد الاستعمار بالنسبة لمجال الثقافة الشروط التى كانت قائمة فى المجتمعات الاستعمارية السابقة عندما كانت الثقافة الغربية متغلغلة إلى الحدّ الذى يدفع إلى تجديد الوعى الذاتى النقدى أو "سياسات الهوية" فقط لكشف الهيمنة الغربية. ومن ثمّ يتأسس إعادة الوعى بتأسيس هويتها كثقافة الـ "آخر".

ولا يقل ما يكتشفه نقاد ما بعد عصر النقد الصينى الجديد[٢٩] فى تاريخ الصين المعاصر، وهو ما يُسمى بخطاب ما بعد الكولونيالية، عن النقد الثورى ذاته. وبالتالى، فإن إشكالية الثورة هى فى تصنيفها قضايا التحديث والدولة" الأم وعدم التقليل من الدفاع عن ما بعد الاستعمار من أجل بناء الأمة أو سياسات الهوية. ومن

ناحية أخرى، فإن المفردات النقدية الواردة (لما بعد الحداثة) وما بعد الفترة الاستعمارية قد تخدم الإستراتيجيات والأصوات المعادية لهيمنة التكوينات المنطقية المتنقلة من موضوع لآخر سواء كانت أصواتًا رسمية أو "ليبرالية غير سياسية"، حينئذ تحدث القدرة السياسية الحقيقية والدالة على نقد ما بعد العصر النقدى الحديث، ولكنها فى الواقع قدرة شديدة التبلد فى رغبتها الظاهرية فى أن تشارك فى المودة الثقافية العولمية.

وعلى نقيض عدم شعبية النظرة الغربية المستوردة الحديثة النسبية يظل موضوع الإنسانيات هو الموضوع المستحب فى مناقشات المثقفين فى التسعينيات، والجديد أن مجموعة من علماء شنغهاى أثاروا مناقشة عن "الإنسانيات الجديدة" فى سياق الأزمة الثقافية الراهنة، وهاجموا تراث الثمانينيات مثل مجموعة التعلم الوطنى فى بكين لأنه مرتبط بالسياسة بدرجة كبيرة، وبالتالى فهو تراث ضعيف. لكنهم مختلفون عن مدرسة بكين، لأنهم بوصفهم إنسانيين جُدُدًا يتحدثون لغة عالمية تطالب بقوة بعودة إيقاظ الروح الإنسانية فى مواجهة العبودية السلعية التى تحوّل الثقافة التقليدية والتعلم الوطنى إلى ثقافة مادية. وقد تبنّت مجلة (Reading) "الروح الإنسانية الجديدة"، وهى من أكثر المجلات الشهرية تميّزًا فى عرض مناقشات المثقفين الصينيين وذلك فى الأعداد من مارس إلى أغسطس عام ١٩٩٤ والصادرة فى بكين. ومع أن المثقفين أبدوا رغبتهم فى مقاومة الدخول فى العولمية، نجد أن أجندة الإنسانيين الجُدُد السياسية تنص على أن يكون موقف المثقفين الذاتى فى الظروف الراهنة موقفًا علمانيًا.

هذا الموقف يتوازى مع إستراتيجيات اليسار الغربى الإقليمية، فكل منهما يناضل من أجل التكامل الثقافى والأكاديمى مستهدفًا الإنسانيات التى تتفق مع الظروف الاجتماعية المعاصرة دون التضحية بالموقف الذاتى للمثقفين[٣٠]. ويؤكد بعض الإنسانيين الجدد مع مجموعة التعلم الوطنى على الاهتمام البالغ بمعناه الميتافيزيقى[٣١] والدينى الذى قيل إن الجهود العالمية النفعية السياسية والأيديولوجية عملت على عزلها.

ورغم غموض المسألة الرئيسية التى تشكل أساس القيم الإنسانية العالمية فى خطاب الإنسانيين الجدد، إلا أنّ البعض يلتزم بإستراتيجية "Habermasian" العقلانية الهادفة لاستعادة القيم الإنسانية الكامنة فى التقاليد الكونفوشية، وفى المبادئ الكلاسيكية الغربية(٣٢). ومن ثمّ، يتضح أن محاكاة التيارات الحديثة فى الغرب ليست ضرورية، خاصة فى (الولايات المتحدة). هذا لأن ما يطالب به الإنسانيون الصينيون الجدد هو العودة إلى التقاليد الصينية العظيمة، والمشروعات التى يقدمونها فى التسعينيات، إنما هى مشروعات تماثل الاتجاه المحافظ فى الولايات المتحدة مما يثير الاهتمام، كما فعل كل من E. D. Herch. J وAlan Bloom، والاختلاف فقط أنّ المسألة الصينية مسألة معقدة، ليس بسبب إشكالية العلاقة مع المبادئ الغربية فقط ولكن بسبب الموروث الثورى الذى أظهر، بصورة عملية، فكرة الأمزجة الإنسانية العامة على مدى عقود(٣٣). فالإنسانيون الجُدد فى الصين يدركون جيداً أوضاع اليسار الغربى واتجاهاته، واليمين المحافظ، ومع ذلك فإن تصورهم للاختلافات الثقافية غالبًا ما تضمن الاختلافات السياسية الحقيقية الخطيرة التى تفصل بين الحدود الثقافية. وهكذا يظل البحث عن الحالات الإنسانية النفسية، يتذبذب بين الاتجاه الثقافى المحافظ، والرغبة فى التدخل العلمانى، يظل مجرد وهم لا يمكن تحقيقه، لأن عقلانية مطالبه المتداخلة تبدأ بإنكار صلاحية أى نقد سياسى مرتبط بهذا التذبذب.

التهجين، أو البدائل الحرجة

نحن نتساءل: هل يمكن أن يواجه النقد السياسى الطرق المسدودة أمامه مباشرة ليحشد إستراتيجيات راديكالية معارضة فى ظل المناخ السياسى الفاتر؟

لقد تركزت آخر الخلافات فى الدوائر الثقافية الصينية حول كتاب بعنوان "رؤية الصين من خلال عين ثالثة". المؤلف كاتب ألمانىّ يزعم أنه متخصص فى الشئون الصينية يدعى Dr. Zuogininger، بوصفه العين الثالثة. قام بترجمته إلى الصينية شخص يُدعى Wangshan، وقد يكون مفيداً فهم هذا الكتاب بوصفه نصًا صينيًا

مخلّطًا لفّق المسافة البينية بتزييف الترجمة ذاتها. وكان واضحًا التماثل الهيكلى المختلط من خلال نقاد ما بعد الكولونيالية. ظهر فيه التناقض بين المطالب الراديكالية، والفاشية السياسية الجديدة (لاحظ أيضًا أن مؤلف "العين الثالثة" لم يتأثر بمرحلة ما بعد الاستعمار فى الغرب) لأن النص يرفض تصنيف أى "نظريات غربية جديدة". (فالتماثلات المقترحة هنا تظل رسمية وهيكلية تمامًا)[٢٤]. وهكذا، من المفيد أن الفكرة الشائعة الخاطئة فى البيانات السياسية العلنية (على نحو مزعوم)، بدون نقد رؤية الاختلافات النصيّة بين رواية (العين الثالثة) والخطاب الإنجليزى" الأمريكى، بعد الاستعمار، فيما يقوض قدرتها النقدية، أو يسلمها ببساطة لتكتلات سلطة الأنظمة المختلفة التى تقوم بخدمتها[٢٥].

جذبت رواية "العين الثالثة" انتباه قطاع واسع محليًا وعالميًا، لأنها تناولت مرة أخرى الإشكالية الرئيسية الخاصة بالإصلاح والحداثة الصينية الراهنة، ووضعتها فى المقدمة، فلهذه الإشكالية ثلاثة أبعاد جديرة بالانتباه. أولاً: تتحدث الرواية بقوة عن اللامبالاة السائدة فيما يتعلق بأكثر القضايا حساسية فى الموقف الراهن بلغة نقدية مبسطة وغير قاطعة. ويخدم الكتاب الألمانى (الملفق) حماية المؤلف، أو يخفف من موقف هيئة الرقابة المرتبك الذى يسمح بنشر هذه الرواية. وينتقد الكتاب بشدة إستراتيجيات أجهزة الدولة الراهنة المرتبطة بتلقين (المثالية الشيوعية) الخادعة والتى عفا عليها الزمن، وترفض بعناد فتح أبواب المناقشات حول تفريعات الأيديولوجية والسياسة بهدف الإصلاح[٣٦].

ثانيًا: يكشف الكتاب بعض أهم النتائج الاجتماعية الخطيرة المتفجرة التى تغطيها أيديولوجية الإصلاح والتحديث الرسمية. يكشف أيضًا قائمة العوامل الخطيرة التى نتج عنها الهجرة الجماعية الواسعة التى تؤدى إلى الفوضى، وتمزّق السيمترية بين المدينة والريف، وكذلك النخبة الثقافية الذاتية التى تختار التحالف مع القوى المعادية للشيوعية، وفساد البيروقراطية، والطبقة الاستغلالية الجديدة التى تكونت سريعًا، والإفقار المتزايد لطبقة العمال معدومة النفوذ والمهيأة للانفجار فى مواجهة طبقية خطيرة، وبروز القومية الملزمة كمصدر محتمل لفوضى على نطاق واسع.

ثالثًا: وهو البُعْد الأكثر دلالة، يقترح الكتاب إعادة التفكير المتمعن فى الهيمنة الثورية من منظور أبحاث الحداثة البديلة التاريخية. وهذا يعكس راديكاليًا مـرحلة ما بعد الهجوم على عصرٍ ما، حتى قبل الاتجاه نحو التحديث، وعلى الموروث الثورى بالسير على خطوات العناصر الإيجابية فى نظرية ماوتسى تونج وممارستها أثناء حكمه، وخاصة فترة الثورة الثقافية. ويطالب الكتاب صراحة بتقويم عصر ماوتسى تونج تقويمًا سليمًا، وسواء أكان التقويم سليمًا أم عكس ذلك[٣٧]، فإنه سيحدِّد مصير القيادة والمجتمع الصينى إلى حدٍ كبير فى السنوات القادمة. إذ يكرِّر الكتاب بصورة مُلحّة ومثيرة للضجر، أنَّ ماركسيةَ ماوتسى تونج قد تركت (تراثًا عميقًا) على مدى (٤٠ عامًا من التعلم) فيما يجعله جزءًا لا يتجزأ من الوعى الاجتماعى الصينى[٣٨]. هذا التعلم يحدِّد ماركسية (ماوتسى تونج) الصينية بوصفها الخط الأساسى لحداثة الصين البديلة. ويمثل ماوتسى تونج أيضًا خط الثورة الصينية الأساسى فإذا دمِّرت صورة (ماو) يهتز هذا الخط بصورة خطيرة. وربما كان الإدراك مؤخرًا لطبيعة الحادث أن التضحية العظمى التى قدمتها الصين أنها احتفظت بالخط الثورى فى عملية التحول بعيدًا عن الثورة الثقافية وهى متجهة نحو الإصلاح الراهن. فهذا الخط الرئيسى (أى خط الاستمرار فى النمو) أصبح له اسم مختلف هو المسار الصينى البديل والفريد للتنمية. فالصين لا تستطيع أن تكرر طريق شرق آسيا "النمور الصغيرة"، أو اليابان، أو الأساليب الأوروبية فى التحديث، لأن الصين دولة هائلة وبلد فقير، ومعظم سكانها أميون، ومن ثمَّ، فإن طريقها السليم الوحيد اتباع خطوات ماوتسى تونج لكى تبحث عن بديل خاص بها[٣٩].

وموضوع البديل الذى جاء به ماوتسى تونج مثير للجدل حقًا، ومع هذا فإن كتاب "العين الثالثة" لم يخطئ فى الاتجاه نحو إعادة التفكير فى الحداثة الصينية بمواجهة أقوى أيديولوجية مهيمنة شكلت معظم التصور الثقافى الصينى فى القرن العشرين، والذى مازال يلعب دورًا حاسمًا فى حاضر الصين ومستقبله.

وعلى أية حال، فقد اقترحت الرواية إستراتيجيات تدعو إلى إعادة التفكير فى الهيمنة الثورية وعودتها من ناحية، ومن ناحية أخرى أثار الكتاب جدلاً حول إحياء أيقونة "المعبود" ماوتسى تونج، أو "أيقونات" أخرى جديدة تملأ الفراغ الأيديولوجى،

ولو حتى بالانجذاب نحو الخرافات الشعبية[٤٠]. كما أيّد فى الوقت ذاته سياسات النخبة المختارة القوية لتتزاوج مع الفاشية الجديدة التى يمارسها "أعضاء الطبقة الاجتماعية البارزة". وهكذا نجد ثنائية تجمع ذلك التزاوج مع الهجمات الشديدة من الأغنياء الجُدد على المثقفين والطبقة الريفية بوصفها قوى تدميرية، ومجموعة سياسية ساذجة أضرّت بمشروع الحداثة ضرراً بالغًا بحماسها الذى لا نهاية له من أجل الديمقراطية. وقد أفزع هذا الموقف المعادى للمثقفين والفلاحين وصدم مجموعة كبيرة من المثقفين الصينيين الذين لم يتم شفاؤهم بعد من صدمة ضربة الثورة الثقافية، وحساسيتهم المفرطة لأى حركة باقية من الكارثة الكبرى. والواقع أن المناصرة الصارخة لهذا الكتاب وما كرّسه لسياسات القوة والبيروقراطية لا يقدم فكرة خاطئة فحسب تهدف إلى البحث عن حلول منطقية لوضع الصين فى سياق العولمة، ولكن لأن اتجاهه المحافظ والنخبوى الكامن يقدم أيضًا إستراتيجيات راديكالية سياسية خطيرة. ومهما تورط راديكاليًا وسياسيًا تجد أن النقد المجرّد فى أجندته المحافظة، سريع التأثر بتلاعب تلك القوى والمواقف الراديكالية والأيديولوجية المختلفة.

وفى النهاية، على العولمة ذاتها مواجهة هذه المسألة الخطيرة فى "الأجندات" الواقعية السياسية. وعلينا أن ننظر إلى خطاب العولمة فى الغرب بوصفه إستراتيجية تهدف لنزع الشرعية من هيمنة الرأسمالية القائمة، لتحل محلها بدائل مفاهيمية واقعية لعملية العولمة الرأسمالية والعمل على شرعيتها. وتُعنى هذه العولمة بالرأسمالية أكثر من أى احتمال آخر لوضع بدائل غير رأسمالية. فالأجندة السياسية لمثل هذا الخطاب العولمى يظل غامضًا بلا حسم. وكما ناقشنا فيما سبق الحالات الصينية وما يستتبعه من نتائج سياسية حقيقية خطيرة نتيجة لهذه الممارسة المتحولة، أو المناظرات النظرية سيبقى سؤال واحد نطرحه على أنفسنا. ما هى "أجندة" الخطاب النقدى للعولمة؟؟

الباب الثالث

الفصل الأول

العولمة والثقافة
الإبحار فى الفراغ

جيتا كابور

Gaeta Capur

الرأسمالية العالمية

يقف "نعوم تشومسكى" Noam Chomsky رقيقًا مضيئًا كالفضة فى مقدمة خشبة المسرح يشبه ملاكًا يفور غضبًا ببياناته المتواصلة عن الرأسمالية ونشاطه الذى لا يكل ولا يهدأ لتعرية أسطورة الليبرالية والتخلص منها بصورة قاسية. وهذه البيانات تلتقى مع أسلوبه المفكِّك الذى يدعو لمستقبل مزيف تشكله الشركات عابرة القارات (TNC's) التى تعظم العولمة. وما زال بين المثقفين والنشطاء من يؤيد عاطفيًا تحليلات (تشومسكى). ولكن وحتى وهو يكشف اتحاد الكولاج بخداعه المزدوج وباسم الحرية مستهدفًا التدمير، فإن قطاعات مضادة لهدف اتحاد الكولاج الوحيد وهو الربح، تجعل وقفة تشومسكى على المسرح العالمى وحيداً تزداد عمقًا[١].

والرأسمالية الراهنة (التى لا تستحق حتى أن تكون آخر مراحل الرأسمالية).. هذه الرأسمالية من الممكن قهرها، رغم استخدامها لغةً منمقة حول التحرّر، بتقديم الإحصائيات الخاصة بالأجور شديدة القسوة، والبطالة المكتسحة، والفقر المدقع المتزايد فى كبرى عواصم الشمال. أما بالنسبة للجنوب فالحقائق المرة التى تمارس ضد مصالحه تواجه تمثيليات الرأسمالية. ذلك لأن قطاعات واسعة من سكان هذا الجنوب تقع داخل إطار سلطة العولميين وغزو وسائل إعلامهم الشيزوفرونية واستهلاكيتهم (اليوتوبية).

ويشير مصطلح "العولمة"، دون خجل، إلى أيديولوجية السوق التى يفرضها صندوق النقد الدولى (IMF) والبنك الدولى، والدول الصناعية السبع الكبرى متوجة بالجات (Gatt). وهذا المصطلح يعنى سوقًا عالميًا كسبت فيه الولايات المتحدة الحرب الباردة فأصبحت القائد الأخلاقى الذى يحدّد ليس فقط معيار التجارة الحرّة، ولكن أيضًا حقوق الإنسان، وبهذا المعنى نجد أن الذى ساد العالم وأصبح (عوليًا) هو رأسمالية النمط الأمريكى، ومفهومها الضمنى لرؤيتها العالمية.

وينتهى بحث (إدوارد سعيد)[٢] بعنوان "الثقافة والإمبريالية" عند خطة الهيمنة الأمريكية ويقدم ما تشتهر به بروح معارضة القوى الإمبريالية الراسخة التى لا تستطيع المصطلحات الأحدث مثل (العولمة) أن تنطق بها. يقول إدوارد سعيد: "هنالك على امتداد الكرة الأرضية مَنْ هم مستعدون فى أية أمة قبول وتسييس الرسالة الأمريكية النهائية، وهى قيادة العالم. وبوصفى من مواطنى العالم الثالث، فلا وجود لعالمىٍّ جذوره مرتبطة بعمليات المقاومة على خريطة العالم الأساسية[٣]. فهذه الخريطة هى فى الواقع خريطة الجنوب السياسية الحيّة، وهى أساس النضال القديم من أجل تغيير العلاقات القارية بالتنافس الاقتصادى، وبقوة الخطاب المعادى للاستعمار، وبقوة الممارسات الثقافية القومية".

من أين أبدأ حديثى؟

من الممكن استقراء أكبر قدر من الخطاب الثقافى الحالى بعد الاستعمارى حول فكرة وجود "خريطة عالمية أساسية" كما لو كانت أرضًا شبه سيريالية بها فجوات داخلية وضع فيها المستعمرون وأتباعهم المرءوسون إستراتيجيات خبيثة ترتكب دائمًا جرائم مشتركة. ورغم عدم موافقتى على أهمية فتح المناقشة حول المعارضة التى تتسم بالجمود الشديد بين المواقع الاستعمارية، وما بعد الاستعمار، وربما تستدعى تصنيفًا مُهجنًا، إلا أننى أرى من الضرورة المطالبة من جديد بمزيد من الممارسات العلنية المعادية للاستعمار كما تمارسها الهند كتراث هندىٍّ عادل وشريف.

ومن المعروف أن الاقتصاد الوطنى الهندى كان إلى وقت قريب يتسم بالحكمة. وما زال أساسًا للنقاش حول الدولة" الوطنية، رغم كل التشويه الذى أصاب هذا المصطلح الذى قد يكون الآلية الأساسية التى تحمى شعوب العالم الثالث ضد النظام الاستبدادى الذى تفرضه احتكارات القلة من خلال القوة الساحقة للأمم المتقدمة. ومع ذلك، فحتى لو كان من الممكن أن تصبح الدولة" الوطنية، مركزًا للمعارضة، فإن النقاش المطوّل حول هذه القضية ليس هو مجال الانخراط فى إمكانية إحياء انتعاش الاقتصاديات والثقافات الوطنية. ويعمل الزعماء الماركسيون فى الهند من جديد على

ربط القضايا الأساسية بقضية الأمة والدولة[٤]. وتثور علامات استفهام أخرى من منظور وجهات نظر أخرى تتعلق بأخلاقيات الدولة" القومية، وعلاقتها بنظام الحكم، والشعب والجماعات المختلفة[٥]. ويرتبط هذا المنظور بالخطاب الثقافى المختلف من خطاب بلاد ما بعد الاستعمار، الأمر الذى يستحق بحثه بمفاهيمها الخاصة، وليس بوصفه شعاراً ينظر إلى ما بعد المرحلة الاستعمارية.

وتلتزم الهند، بعد المفهوم القومى، بنوع من الالتزام (المثالى) فى تحديد معنى العالمية منذ عام ١٩٢٠، نبع من تبادل الحوار بين M. N. Roy و"لينين" Lenin فى المؤتمر الثانى للأممية الشيوعية. ومنذ ذلك الحين، تم كتابة البديل الديمقراطى الاجتماعى والشيوعى من خلال تيار القومية الرئيسى منذ الثلاثينيات. وكان أبرز مظاهر هذا التيار تصدى نهرو للإمبريالية والفاشية، وكان الحزب الشيوعى الهندى فى طليعة هذا التيار الذى قدّم نضالاً عالميًا من نوع مختلف. وقد حقق هذا كله شروطًا ثقافية تقدمية، وتصنيفات جمالية للحداثة والتحديث. ومن ثمّ نشأت (عالمية ما بعد الاستقلال على أساس الوحدة "الأفريقية الآسيوية"، وحركة عدم الانحياز (NAM). لم تناقش هذه الدولية الحرب الباردة فقط، بل تحولت هى ذاتها إلى تصنيف مهم للعالم الثالث دفعت الدولية إلى وضع جدول أعمال جديد. ولا شك أن هذا كان ثمرة نضال ما بعد المرحلة الاستعمارية تفهمته الهند جيداً، رغم تطوره الكامل فى بلدان أخرى مثل كوبا، والجزائر، وفيتنام، عندما كانت مسألة حياة أو موت من أجل التحرر، وضد الإمبريالية الأوروبية الأمريكية فى ذلك الوقت.

أما الحياة الثقافية فى الهند المحافظة والتقدمية بالتبادل، فقد صاحبت معطيات نضالها الثابت من أجل الاستقلال، بوسيلتها المحددة للتحرّر من الاستعمار. فالحداثة حداثة استعمارية مستقرة، وليست حداثة ثانوية يستنتج من بعض معانيها ما يمكن وصفه بالوسطية الشديدة. هذه الوسطية التى تنبع من الماضى الإمبريالى الكلاسيكى، وانتشاره الحضارى، والحركة الوطنية القوية. وحتى عندما تدور القومية الهندية حول الباعث الوطنى، نجدها مع ذلك فى صورة سلبية[٦]. فقد حصلت الهند على استقلالها من خلال مبدأ غاندى السلمى "ساياجراها" Sataygraha، ولكن من خلال شروط تحوّل القوة التفاوضية بعد تحقيق الدولة ذات السيادة، إلى قوة تمثل مصالح الطبقة الحاكمة الهندية.

وحين نصف حياة الهند الثقافية بأنها حياة محافظة وتقدمية بالتبادل، فهذا يشير إلى انقسام الوعى الوطنى واستبدالها بصورة مختلفة مثل مواقف القاضى (أمبيدكار" Ambedkar)، بل غاندى نفسه الذى يشكل ويعيد بناء الوطنيه من بين رموز أخرى. فأصبحت صورة المنبوذين الهنود المقهورين أكثر تحديداً. وأخذت المصطلحات الأساسية مثل (Swadeshi) تناقش من خلال أسماء رئيسية مثل غاندى وطاغور(٧). وربما نبع النموذج المثالى لثقافة الهند القومية من بذور التطور المستقبلى كما هو واضح من موقف "طاغور" وهو نظام علم أصول التدريس الكامل واتقن الذى أسّسه "سانتينى كيتان" Santini Ketan، هذا المبدأ جعل معنى الوطن يمتد إلى مجالات تتناقض ظاهريًا فى خيالات الشاعر. وقدم (طاغور أكثر من ذلك مجالاً من مجالات المعرفة العالمية تثير الارتباك باستخدام أسلوب بعيد عما تدل عليه بياناته العالمية المشوّشة. هذا بالإضافة إلى علاقاته الوثيقة مع الغرب فى مناقشات ممتدة، ابتكر فيها نصًا أسيويًا للعالمية يتصل بمعاصريه فى اليابان والصين، تم استقباله بالنفاق والتزلف والصد(٨). وإذا أردنا رسم سياق الاستشراق العالمى، نجد أن هذا الأسلوب تضمن الاتجاه الغامض المستقبلى للريادة الروسية ودفقتها الراديكالية.

ومن المفيد أن نفضل حافز السيادة لأنه ينبع من الخطاب الوطنى الذى نراه فى أدب (طاغور) المتسم بالثراء وتعدد التعبيرات. هذا الأدب الذى كتبه فى بداية القرن العشرين متمثلاً فى قصصه المكثفة بالاستبطان، وفن الجدل والمناظرة حول تحديد معنى الأمة بلغة شعبها، وربطها بالذاتية فى قصته (Gora). يصوّر طاغور شخصياته فى دوامة تاريخ الهند المعاصر، فيجعلها شخصيات عبقرية فضولية مختلطة. ويرسم طاغور شخصياته مسبقًا كشخصيات تاريخية لها ذاتيتها وضميرها الكامن الذى يحقق واقعيًا آخر حكايات الأمة الهندية.

وقد يُنسب إلى طاغور شيوع حافز السيادة فى قصصه الرمزية الأنثروبولوجية مثل ثلاثيته (Satyajit Ray)، وثلاثية (Apo Trilogy)، التى صدرت فى أعوام (١٩٥٥- ١٩٥٦- ١٩٥٩) والتى أضفى عليها بطل الرواية سمواً وطهارة عاطفية يحقق بها معنى الأمة فيما بعد الاستقلال(٩). وقد تكامل هذا الأدب مع صانعى الأفلام السينمائية مثل فيلم (كيرالا" Kerala)، وفيلم (Adoor Gapalakrishanan) الذى أضفى

الشرعية على السيادة التى تحتفظ بصلاتها بالإقليمية البسيطة مع فقد متواضع متحرّر للأيديولوجية التى تصل إلى السلبية الشخصية، مثل فيلم (Mukham) إنتاج ١٩٨٧. هذا هو ما قصدته بتقابل الاختلاف بين الأيديولوجيات المحافظة والمتقدمة التى أشرت إليه سابقًا.

أما بالنسبة لليسار، فلا يختلف توازنه التقدمى كثيراً عن التيار الثقافى الليبرالى. ولا أستطيع أن أنكر أن هذا التيار قد عزّز الحداثة، وبات واعداً بأشكال جديدة أكثر جرأة تقتحم الوعى الحقيقى الغائب فى معظم الأحيان، بينما نجد أن هنالك صوراً جسورة قائمة بالفعل متمثلة فى شخصية Santini Katan Bay ذات التأثير الراديكالى فى منتصف الثلاثينيات كما تصورها طاغور. فقد افترض أن أفراد قبيلة البطل من العمالة المهاجرة من أسرة Santhel عام ١٩٣٧. وأخذ تاريخ البنجاب منذ ذلك العقد إلى ما بعده، حيث ظهر فى مجموعة Kala Bhavan لـ Santini Ketan، ثم أخذ تاريخ البنجاب يتأسس فى المسرح الشعبى الهندى، ليحقق أعظم إنجازات المسرح، مثل مسرحية Nabenna. ومن قلب هذه الدوامة حمّل المخرج الثورى Ritwik Ghatak الحركة اليسارية مسئولية أن تكون شاهداً على مرحلة التقدم والانحسار فى تاريخ الهند المعاصر. وانتهز فرصة إخراجه فيلم Tukti Takko Ar Gappo فى عام ١٩٧٤، ليعكس من خلاله مدخلات المعانى التى تمثل الممارسة الثورية فى الفن والسياسة. وليس من قبيل الدهشة أن يكون أسلوبه فى هذا الفيلم هو الأسلوب التراجيدى(١٠). وفى تلك الفترة ابتكرت الكاتبة النسائية Mahaswete Devi دور الأم البديلة، يمتد من موضوع (الذكورة والأنوثة) إلى الرقة الرمزية فى اتساق عظيم. وهكذا إلى أقصى نهايات السرد التاريخى، وكما يقول (Gayatri Spivak)، إن "ماهاسويتى ديڤى" تقدم لشباب ذلك الزمن، "تاريخًا متخيَّلاً فى صورة أدب(١١).

إن هذا التاريخ المُتخيل يمكنه الاستمرار مع الأجيال المتعاقبة من الراديكاليين الذين يفضلون الديالكتيك العصرى مع البدائى الثانوى بهدف استنباط سياسات يتخذها المحلى مقابل الجماعة الوطنية. والمؤكد أن أسلوب المحلى الثابت بالإثنوجرافيا المعاصرة هو طريق المعرفة. فالمحلى الذى يحكى عن الهند هو الذى

يشحذ مجموعة الاختيارات أكثر من القبلى والعامى والشرعى (المصدّق عليه)، يشحذها كمعطيات مكان وزمان. هذا لأن الفلاح الهندى والبروليتارى، يجب أن يتخذ من المحلى أرضية متأصلة كسياسات للتمرد، ومفهوم تم استخدامه إلى النهاية المرّة فى ثورة ماوتسى تونج الثقافية، وما تشابه معه فى الهند خلال الستينيات والسبعينيات الذى تمثل فى حركة "ناكساليتس" Naxalites النضالية. وقد أفرز هذا أشعارًا راديكالية عدمية للأرضية التى يقوم عليها الفن الهندى، فإذا شاهدنا اثنين من الفنانين ذوى المواهب الاستثنائية من فنانى "كيرالا" Kerala وهما "جون إبراهام" John Ibrahm و"النحات" K. P. Krishna Kumar، نجد أنهما قد رحلا قبل مرحلة النضج فى الثمانينيات، وكانا قد أشارا إلى حالة اليأس الاقتصادى السياسى القائم .

وقد شجع على ترابط المجتمعات المحلية مع الوطنية، أولئك المنخرطون فى صناعة الأفلام التسجيلية مثل "أناند باتواردهان" Anand Patwardhan، فى مجتمع له صفة المشاع جزئيًا، حتى باتت كلمة مشاع مصطلحًا مدموغًا فى الهند، يصف المحلية الدينية والطائفية المتعصبة، والأصوليين المتزايدين. وإذا كان النظام فى الهند ما زال ديمقراطيًا، إلا أنه نظام مجروح يستحق التأمل. الروائى "باتواردهان" Patwardha، فى ثلاثيته الوثائقية فى فيلم "الاب والابن والحرب المقدسة" الذى انتج عام ١٩٩٤، نياكسن نظام الحلم. فيبلغ ذروته فى إبراز كيف لم ينجح فى الحكم فى هدم العلمانية من الهند خلال السنوات العشر الأخيره . كما تناول الفيلم الأصولية الدينيه كخطاب يثير الحزن لمعنى القوة والرجوله أما المقاومة فى الحياة اليومية فتمثلها امرأة تظهر فى الفيلم هزيلة على قيد الحياة بعد حرب غير مقدسة نشبت فى شوارع المدن الهندية. والأمثلة التالية تبيّن لماذا كانت صياغة "فريدريك جيمسون" حول القصص الرمزية الوطنية هى النموذج البارز لاستمرار أدب العالم الثالث فعّالاً(١٢). ويمكن استكمال الرؤية الوطنية بصياغة (جيمس كليفورد) للوطن بمفهوم القصص الرمزية الإثنوجرافيكية، ذلك لأن الحكايات تعنى للقواعد الريفية استعادة الهويات المفقودة(١٣). وفى كلتا الحالتين يكسر الرمزى الطبيعة المثالية للقضية. فالقضية فى الحالة الأولى تثير التساؤل حول حالة الثقافة البارزة التى تقدم كغطاء لحقيقة يتعذر

كبحها. وفى الحالة الثانية، تعمل على تشطير التجانس الرمزى للناس فى أجزائه المختلفة، (التى يؤخذ منها مجموعة كاملة من الاستعارات المادية). وقد يكون هناك سبب جيد لاختراق الأسلوب الاستعارى المناسب للنص الرومانسى لكل من الثقافة والشعب والأمة. ومن ثمّ يتم تجنب التكثيف الثقيل لتلك المصطلحات. وهناك أيضًا مهمة تأويلية مؤجلة لإحلال وتفسير أسلوب يقف وراء المنافسة التاريخية فى تصور أخلاقى، أى أخلاقيات لا تصبح كابحة، لقانون أو مرسوم دستورى. كما وصفها (إدوارد سعيد) فى الفقرة التالية قائلاً:

"يمكن الحديث عن الفراغ العلمانى (المساحة العلمانية، والتواريخ القائمة على بنية إنسانية مستقلة المعرفة أساسًا، رغم أنها لم تعرف من خلال نظرية كبرى أو أنا أتحدث عن بنّية خبرة الإنسان التى أصبحت أخيراً مكثفه وسهلة المنال بدرجة كافية لاتحتاج إلى مزيد من الوكلات العالمية تفسيرها . أنا أتحدث عن الطريقة التى ننظر بها على العالم للوصول إلى البحث والتساؤل.."(١٤).

وإذا أخذنا مفتاح الأدب الهندى الواسع الذى تم إنتاجه منذ منتصف القرن التاسع عشر، يمكن المطالبة بتقليد الأدب المعاصر الذى يحقق من خلاله الأدب الروائى المعبّر عن طموحات الأمة العلمانية.

ورطة ما بعد الكولونيالية/ وما بعد الحداثة

تُرى، هل يوجد اليوم فى العالم الثالث التزام تاريخى للذاتية القومية، وتطبيق عملى ثقافى جماعى..؟ أو هل هى عملية التزام عملىّ يفرز الورطات القائمة بعد المرحلة الاستعمارية..؟ وبدون الدخول فى التفاصيل، نجد أن المسئولية الأولى عن هذا الخطاب تئول إلى مرجع سياسى أكثر بساطة، هو موقف التصارع أكثر منه موقف التعارض حول مسألة ما بعد الكولونيالية(١٥).

فإذا تحدثنا عن النفاق فيجب حينئذ الاعتماد على كل الوسائل التجاوزية، وبالتالى الوسائل الانتقائية. وهذا ما يحاوله K. G. Subramanyan وهو من أبرز الفنانين الهنود، ومعه أيضًا Santinketan، وهى محاولة تقوم على خلفية وطنية من المستوى التعليمى الأصلى، ولتحقيق انتقائية واثقة. وتقدم أعمال هذا الفنان مع أعمال Bhupen Khakhar وشيخ غلام محمد وهى مجموعة متميزة حاذقة لا تعارض بينها، لكنها مجموعة مختلطة تفيد الولاء والأخلاق. ونحن نرى ما يفرضه التاريخ الاستعمارى من شفرات ما زالت تفيد فنان ما بعد الاستعمار فى تنوعها المذهل. وهذا يقدم اختبارات وممارسات إستراتيجية جميلة تتدرج من المستوى المرتفع إلى الأدنى، ومن المركز إلى الأطراف، ومن المحلى إلى العالمى. وقد نرى الفنان فى مرحلة ما بعد الاستعمار، مبحرًا فى الفراغ بين هذه القطبية المرتكزة على الإغراء تدعمه الرومانسية التى تُعيد الآخر الغريب إلى إعادة الانحياز إلى الشأن الاجتماعى مرة أخرى.

وفى هذا السياق، دعونا نتأمل النظرية التى وضعها "هومى بابا" والتى جاء فيها: "إن من معطيات تاريخ الأطراف الثانوية للحداثة، إعادة تسمية مركز ما بعد الاستعمار إلى ما بعد الحداثة[١٧]. وهذا يؤكد ما يحدث من تغيّر من خلال تثبيت الآخر المتحدث ظاهريًا فى الوقت الحالى".

ويرتب "هومى بابا" الاختلاف الثقافى بتأييده المناورات وذكاء المناقشات مع الدفقة الإبحارية الممتدة إلى الحدود والتخوم والآفاق التى تخضع لسياسات ما بعد الاستقلال، لنستقر إلى ما بعد نهاية القرن (العشرين). والواقع أن وجودنا اليوم نراه مصبوغًا بإحساس مظلم فى حياتنا، لأننا نعيش على حدود "الحاضر" الذى يبدو بلا اسم أكثر من انتقالة جدلية تحدّد ما بعد "التخلف"[١٨].

وزيادة على ذلك، من الصعب علينا تصور الحاضر بأكثر مما هو عليه حاليًا كفترة راحة تربط بين الماضى والمستقبل، أو بوصفه حضورًا متزامنًا، لأن حضورنا الذاتى وصورتنا العامة تكشف عدم استمراريتها ومساومتها ووصفها كأقليات، فنحن نواجه الآن ما يصفه "والتر بنيامين" Walter Benjamin، بأنه يشبه انفجار زمن أحادى التكافؤ فى مسار التاريخ المتجانس. فنحن نضع مفهومًا للحاضر بوصفه

"زمن الواقع الآتى ولسنا مثل التاريخ البائد الذى يحكى عن فقاعات الزمن المتلاحق الذى نراه كما لو أنه حديقة ورود"(١٩).

وهكذا باتت أفكار "والتر بنيامين" الحزينة عن المنفى، أفكاراً مهيمنة ومتكررة فى القرن العشرين، تبناها "ريمون وليامز" و"إدوارد سعيد"، تُمثل علامات على الوعى المعاصر. ونحن نستطيع أن نرى من خلالهم كرب جيلهم، جيل الشتات، كما نستطيع أن نسير خلف روح الحداثة المهاجرة ومنفى المعارضة السياسية، واستقراء حالة العمالة المهاجرة بعد الاستعمار التى أصبحت متطورة إلى شكل جديد من الهوية الهامشية. دعونا نترك حياة بنيامين التراجيدية من واقع (وليامز وإدوارد سعيد) المتداخل، وننتقل إلى "هومى بابا" الاستطرادى حول "الآخرية" Otherness وهو التحرك الثقافى، بوصفه احتفا بالتشرد كشتات والهجرة (أى الارتحال إلى المنفى). فماذا نفعل..؟(٢٠)

ارتبط "بابا" بفرانز فانون وصدّق على سياساته. وهنا يبدو التناقض الظاهرى فيما ينكره "بابا" فعليًا من اتصال سياساته المعادية للاستعمار القديم، ويرجعها إلى الراديكالية المتحوّلة قائلاً: "لايوجد أبعاد انفصالية مؤثرة تؤكد على بذل جهد معادٍ للإمبريالية، أو تقليد الوطنى ذى اللون الأسود فى "حد ذاته". فهناك محاولة للاعتراض على خطاب الحداثة الغربى من خلال هذه الروايات الثانوية التساؤلية، أو روايات ما بعد العبودية، والآفاق النظرية النقدية التى يتم توليدها(٢١)، فيما يمثل دفنًا للنضال. ومع استمراره فى استخراج التأييد من "قانون" يواصل الحديث عن مقاومة الإنسان الأسود غير المنتمى، وإغراء الجماعات التى تعيش فى موطن واحد، ولها مصالح مشتركة، وسياسات فى تهريب الأسلحة، كما جاء فى رواية "نادين جولديمير" Nadin Goldimer "والد ابنى" My Son's Father. حيث نرى نوعًا من اللولبية التى أنشأها "هومى بابا" حول "الآخرية" التى أضاف إليها دينامية سياسية مجردة. بعد ذلك يندفع فى وعىٍ هنيانى نحو الأم السوداء الآثمة فى روايته "عشيقة تونى موريسون" Tony Morrison Beloved. ثم يعود فيربط هذا مع تساؤلات "قانون" عن مظاهر طبيعة الوجود المشوّه للآخرية الاستعمارية.. هكذا يقول "هومى بابا": "إن قوة الحداثة ترتكز بعد الاستعمار فى آليتها وصورتها

الإنجازية المعتدلة[٢٢]. فالذاتية المتصدرة فى المقدمة هى الأفضل عنده، والتى تخرج من أطراف العواصم الكبرى، من خلال سلسلة من التكتيكات المقنعة، وبأسلوب سرد ما بعد الاشتراكية. وهذا هو كل شىء بالنسبة له، مجرد نزعة إنجازية يستكملها بالتركيز على موضوعات "الاستيطان" والجمود، والنماذج التطبيعية السلبية النرجسية، وتصوير نفس الآخر المشوّهة. وهذا ما يتحمله المعدمون فى العالم. وتتميز نماذج "هومى بابا" الأدبية بعدم تكاملها النهائى وانتهاك الذات، كما تتسم أيضًا بتشطير النفس لأى فكرة عن الهوية، لأنه يُفضل السيريالية، والليبرالية، وأسلوب الفوضويين التحررى. وبالتالى، ما هو إذن ضد الرأسمالية..؟

إن "هومى بابا"، يترك الإنسان الذى يعيش مرحلة ما بعد الاستعمار، وما بعد الحداثة، ينتقل من موضوع إلى آخر، كما أنه ضد ذاتية متمردة[٢٣]. وإذا بحثنا عن أفضل عمل تراثى لهذا الروائى، نجده فى عالمه ذى الجنسية المزدوجة الكوزموبوليتانية، وحول النخبة الثقافية المهاجرة من العالم الثالث التى عاشت فى العالم الأول، وأصبحت هويتها متضاربة غير مستقرة استجوابية، رغم صعوبة أن يظل المهاجر فى مثل هذا العُمر مشتتًا. والحقيقة أن ما عزّز منطق (بابا) ومنحه هذه الحيوية، هى المحاكاة التهكمية شديدة الذكاء المعروفة لسلمان رشدى فى عملية تهجينية تتمتع بمجموعة من الأساطير المتصلة بالإله، وتخشى المطلق الخالص[٢٤].

ومع معطيات صورة الخلل فى الذات التى قدمها سلمان رشدى والروح المسرحية المترددة فى أدبه الأخلاقى، نجد أن خطاب (بابا) المتذوق للفن، وتداوله مناورات ما بعد الاستعمار التكتيكية، هو الأكثر أهمية وأكثر صلاحية من البعد الساخر. وهنا أيضًا تكمن مشكلة ميل المادة الأدبية إلى تسجيل أقل ودًا، بعد أن أصبحت مجموعة من الأساطير المتعلقة بالإله. تفيد البحث الإثنوجرافى، والأدب المتطرف من أجل مناورات أيديولوجية لمصالح راسخة فى مشروع العولمة.

هذه هى النخبة الثقافية التى تطفو على السطح لتقتلع جذور المفكرين الراسخين. وهذا الخطاب يكرس فكرة ما بعد الحداثة المتمثلة فى "الثقافة العضوية". وهكذا تتراجع القارات والأمم مرة أخرى إلى مستوطنات أهلية. وعندما يقوم

المترجمون بحل شفرة الثقافات عبر العالم، يتكرس التناقض الظاهرى مع تحول تهجين الثقافات ليكون العقيدة الباقية فى عالم العولمة. وفى ظل سرعة سباق التمثيل الراديكالى للثقافة العالمية، تنتشر الإشاعات الكبرى حول "الهوية"، فيما ينتج عنها مجموعة متزامنة من وسائل الاتصال غير العادية، وفى غيبة أى معنى للمساواة، فمن المحتمل أن تخلو وسائل الاتصال منها، أى ما يطلق عليه (صورة الهوية الثقافية المزيّفة). مع وجود نظريات التمثيل والخطابية حول هوية الآخرية المتعذر تجنبها التى تقوم بعمليات الضغط السريع. ولكنها أيضًا لعبة الاختيار، وليست اختياراً للتطبيق العملى.

ومع كل هذا الإبحار الدورانى للأفق الممتد بلا شاطئ، ينمو إفراط فى علم دلالات الألفاظ وتطورها فى مجال الإحلال. فنحن دائمًا (بعضٌ من الآخر)، ودائمًا نتفادى السخرية من الاختيار المشترك[٢٥]. فالاختيارات الحقيقية هى التى تحدث حول الجماعات المشتركة فى الوطن الواحد، مقابل ما هو مُشاع حول سرقة التأثير المعرفى والأصولية الدينية الجديدة. إنها اختيارات تأتى من خلال المناقشات الوطنية المطوّلة والتى تتحول إلى التراجيديات التى تظل ضبابية فى خيال المنفى.

وعلى ضوء تلك الفوضى التى حدثت فى المجتمعات الآسيوية فيما يتعلق بإشكالية سلمان رشدى[٢٦]، والتى تمثلت فى ردّ فعل دفاعى غاضب من المتدينين وغير المتدينين ضد الاستفزاز الأيديولوجى فى كتاب "الآيات الشيطانية" وما فعلته فى أولئك الغاضبين. وسواء وقف العلمانيون مع نخبة المفكرين من البيض، أو مع الأصوليين، فقد فقدوا إمكانية الإمساك بشروط المناقشة من بين التى تمتلكها النخبة الغربية الليبرالية (الإنتليجنسيا). فقد توقفوا عند حدّ مناقشة التعبير عن النفس إلى الحدّ القاطع بالتكفير، ومن الأسئلة التى طرحها سلمان رشدى بجرأة وتهور على سبيل المثال: هل تؤدى الرمزية المعبّرة عن أزمات تاريخ الشعوب المؤلمة إلى حالة جديدة تتسم بالمرونة؟ وهل يمكن لحكاية أدبية فى التمثيليات الوطنية تثير الضحك للتعبير عن النفس أن تؤدى إلى تضخيم الخلاف الحقيقى؟.. وهل يتستلزم هذا الخلاف وجود شخصيات خيالية تُحصِّن نفسها فى تجمعات تتخلص فيها من سياسة المنفى؟

يقول "آلوك راى" Alok Ray وهو يتحدث من موقع دفاعى من مواقع مثقفى العالم الثالث: "إنّ نخبة مثقفى ومفكرى العالم الثالث، هم مواطنون من مواطنى العالم فى كل مكان بعيداً عن التزامن. هؤلاء عليهم أن يدفعوا ثمن هذا الواقع فى حياتهم اليومية". ويكشف (راى) هذه المسائل دفاعًا عن سلمان رشدى، من خلال تعصب وعناد "فانون" Fanon.

ولأن "فرانز فانون" بإحساسه الحاد بذاته كفرد متفرد، اكتشف أنه كان مثقلاً بخبرة شعبه فيما يتعذر مقاومته والتى عبّر عنها بقوله: ..."كنت مسئولاً فى نفس الوقت عن جسدى، وعن جنسى، وعن أسلافى.. وبعيداً عن الدمار الشامل، الذى يُحمّل الإنسان علاقة استعمارية مشفّرة فى أعمق أعماقه"، ومن ثمّ كان (Fanon) محلّلا بليغًا لجدلية وعى ما بعد الاستعمار التى تشكل فيها الخيانة وعدم المصداقية خطراً مستمراً يتمثل فى أشكال غامضة غير مستقرة ومحيّرة(٢٧).

فالمجتمعات التى قاست طويلاً من أجل تحررها من الاستعمار، ثم تطورت من خلال مصطلحات التهجن، أصبحت لها رؤية خاصة بها بعد المرحلة الكولونيالية، بالإضافة إلى المظاهر المادية، والقدرة على تنظير الظروف الاجتماعية. هذه المجتمعات أنكرت أنماط المستقبليات والتطبيق التاريخى العملى. إن هذا الرأى يمكن الاحتفاظ به للوصول إلى مزيد من السياسات التى تحققت جدليًا، أكثر مما يسمح بالاستمرار البَيْنى مع المركز.

وإذا سلمنا بأنّ ما يتميّز به هؤلاء الذين يعيشون من خلال بنية الثقافة الوطنية لمقاومة العولمة، مثل أولئك الذين يعارضون ميزة الآخرين الذين يعيشون حياة عالمية توفر سمات أكثر بحثًا عن التحرّر من العبودية. دعونا نسلّم بأن التسلسل الهرمى المنتظم وغير المحدود للانتماء وعدم الانتماء، يعمل فى سجال بين فريقين. وحتى مع تسليمنا بهذا نرى الاختلاف بين رؤية (باب) للاغراب وأيضًا بلاغة رشدى التى تدعو للتنبؤ أى أريد أن تكون الذات أقل تحوّلا وأقل إحلالٍ مستمر من تصنيف إلى آخر. و(بابا) يرى أن الأزمنة والأمكنة هما فى مقدمة الشعور لتقديم موضوعات الاختلاف الثقافى

تاريخيًا فى نقد ما بعد الاستعمار[٢٨]. والواقع أننى أدخل فى جدل يستهدف سلطة حاكمة أكبر للنموذج المثالى التاريخى يعتَرف فيها باختلافات النتائج الحقيقية والمادية، حيث لا تكون القوة شبحًا تم طرده من سلسلة الهويات المجازية المنتظمة على نحو نهائى مثل شطرات تأخذ طريقها إلى طاقة حرارة ديناميكية لا فائدة منها. ويقول "أنتونى أبيا" Antony Appiah .."إن ما بعد الكولونيالية مثل ما بعد الحداثة، هو إيماءة للمكان، مطالبًا بموقع وقوة أكبر للفنان الأفريقى". ويستطرد قائلاً: "كتبت[٢٩] "سورا سوليرى" Sura Suleri مؤخرًا فى كتابها "الأيام العجاف" Meatless days، كيف كانت من الآخرية Otherness مثل الآلة، وأنها كانت تشعر بحالة مرضية نتيجة لهذه المعاملة. ويكون هذا ورطة ما عبد الكولونيالية الثقافية التى هى ببساطة: التصنيف الذى أسسه الاستعمار فى أفريقيا السوداء. ونحن دائمًا تحت خطر تعرفنا آلات للآخر، مع خلق آخرية تغيّر دورنا الرئيسى، وهو الدور الذى تلعبه أفريقيا وبقية العالم الثالث من أجل الحداثة الأوروبية الأمريكية، كأفضل علامة موثقة للفن المعاصر. هذا الدور الذى يجب أن يكون متميّزًا عن الدور الذى يتوجب أن يلعبه فن ما بعد الحداثة فى العالم الثالث...".

وهناك فى الثقافات الأفريقية من لا يعتبرون أنفسهم شيئًا آخر رغم واقعهم المتدهور اقتصاديًا، وفقرهم الذى لا يمكن تصوره، والحروب التى تشن عليهم، وسوء التغذية، والأمراض، وعدم الاستقرار السياسى. ومع ذلك يتطور الإنتاج الثقافى الأفريقى تطورًا سريعًا، فنرى الأدب الشعبى، والقصائد الشعرية، والحكايات الشفوية، والرقص، والدراما، والموسيقى، وازدهار ونجاح الفنون التصويرية[٣٠].

من الممكن أن يقل ارتيابنا فى مشروع الثقافة العالمية إذا اتسمت بالوضوح، وتم تعريفها كثقافة تستحق أن تكون ثقافة تسويقية ونقدية. وهل يمكن نقد الثقافة العالمية بلغة Adorno التى أسماها "صناعة الثقافة"، أو "أيديولوجية الثقافة الجماهيرية من خلال الرأسمالية[٣١]؟ عند هذه النقطة نجد أن "فريدريك جيمسون" قدم إجابة مسهبة حول هذه النقطة فى نفس السياق[٣٢]. فقد كتب عن مأزق المجردات الثقافية كما لو كانت ماديات عصرية. وتقدم ما بعد الحداثة حماية أيديولوجية عشية ما يجرى من تغيّرات تاريخية منتظمة، من خلال ممارسة ذات

ناقدة حساسة، تاركة مساحة صغيرة تعبر عن الحنين إلى الوطن. هذا الحنين الذى يحرك الشعور باليأس من عمليات تطور السوق إلى عمليات من الطقوس الخادعة الباقية، ولكن فى حالة متدنيّة. وهكذا يعمل التطبيق الثقافى العملى على إنقاذ تلك الطقوس الخادعة من الحركة فى عكس الاتجاه، مستهدفًا سحق ما تبقى من خيال التحرير من العتق. مع ملاحظة أن "جيمس" ينشد دائمًا الأسباب النقدية وممارسة التطبيق العملى معًا ليبنى خطًا نقديًا. ولكنه يميل إلى إبعاد العالم الثالث حتى لو كانت معطيات هذا الخطاب حالات سابقة، حتى تظل القضية تمثل سؤالاً صعبًا. فهل هكذا تم تحديد وضع العالم الثالث بوصفه يمثل الهجوم على ذاته، ولعنة جماعية حول تاريخ انعكاسى يصور مستقبلاً ما..؟ فيصبح سردًا أنثروبولوجيا معدلاً مفروضًا حول انعكاسية تاريخية لتصوير مستقبل ما..؟ هذا هو بعض ما أقصده من نضالى من خلال مناقشة هذا الموضوع، لتقديم إشكالية بما لها وما عليها، ولإبراز المسار النقدى نحو "الذاتية"، وصناعة الكتاب، وحماية (ريادة) الممارسة فى بلدان العالم الثالث.

أما فيما يتعلق بصناعة الثقافة العالمية، فيتم اليوم إعادة تدوير الجدل المتصل بعلاقات العالم الأول مع العالم الثالث. هذا لأن العولمة التى لها علاقة واسعة ببيع السلع بما فيها من وحدات صناعة الثقافة (المتمثلة فى استماتة الولايات المتحدة من أجل تصدرير الإنتاج الهوليودى، والشبكات التليفزيونية الأمريكية)، هذه العولمة جاءت بنظرية أن الناس فى العالم كله يتنافسون فى كل المناسبات، ويقومون بإعادة تدوير المدخلات الأجنبية وتوظيفها بصور مختلفة للوصول إلى تخليط الإنتاج العقلىّ الوفير.

دعونا نتذكر أن "التخليط" بالنسبة لـ"هومى بابا"، هو من تأثير الاستعمار التاريخى الذى يستخدمه كأداة تخريبية لتفكيك شروط ما بعد الاستعمار. هذا إلى جانب أن هناك شكلاً من أشكال التخليط أكثر فعالية. وبالتالى يجب علينا أن نحافظ على التمييز بين التخليط كعملية ثقافية ذات مدى بعيد، تستلزم خطابًا يشمل مادة، ولغة، واختيارات صعبة من التخليط كممارسة تقود إلى فضيلة معينة نتعلمها ضد المخاطرة بالانقراض داخل ثقافات المستعمر. فالتخليط أو التهجين هو فى المقام الأول شأن من البراعة والإبداع، مطلوب لاعتلاء موجة ما يطلبه السوق الراهن بما يوائم

الحياة الأهلية والحرفية، مع السوق الوطنى" العالمى، بأفضل الأساليب المتاحة. وعلى مدى هذا المدار الجدلى، كانت المجادلة التى حققها "نستور جارسيا كانسبلينى" Nastor Garcia Cancilini فى المكسيك مقيدة بهدف الإبقاء على حياة التقاليد الأهلية(٣٣). فقد ظلت هذه التقاليد حية من خلال تجمعها وتعاملها الجيد مع الإبداع والحياة المدنية، فضلاً عن سياسات الهوية الذاتية لعصر ما بعد الحداثة، وذلك عندما اتخذت من الصناعات اليدوية قيمة تبادلية جيدة، وازدهاراً يُمثل بصمة، حولت المجتمعات المشتركة فى منطقة واحدة لها أوضاعها المادية، وليست مجرد مجتمعات معنوية فى السوق العالمى. وهذا ما يمكن الاستفادة به أيضًا كقصة نجاح لمصنوعات الهند الحرفية وتطوير أشكال الفن الشعبى الذى يجذب الخيال الوطنى والعالمى، والذى يتمثل على الأقل فى صناعة الفيلم الهندى.

ومن هنا يمكن أن نحدِّد مظاهر الثقافة العالمية ذات الحيوية، باختصار شديد، إلى جانب تحوّل الأشكال الثقافية الوطنية. فقد حققت العولمة سيناريوهات ثقافية لفرض ثقافاتهم المتفوقة تدفعها إلينا بالقوة، (كما حدث مثلاً فى المكسيك ومجتمعات أخرى فى أمريكا اللاتينية) فهناك مدونات رسميّة تغيّر المصطلحات الخادعة فى عواصم الغرب الكبرى (كما حدث فى اليابان بعد الحرب العالمية الثانية). وقد عملت الكيانات التاريخية المحرومة على تبيّن الآخرية الراديكالية التى تأسست من جديد (مثل ما كان بين الروّاد السود فى الأدب والفنون والعروض المسرحية)، فأخذت عروض الفانتازيا تزداد، وأعادت الأفلام الصينية تحقيق رغبة الجمهور الاستشراقية. وظهر هذا الخيار الانعكاسى الذى جعل كل هذه الإمكانات المتشابكة تسهم فى بناء مجال الآخر "اليوتوبى"، الذى أعاد طلب الآخر كمثل أعلى. وقد ثبت هذا بالطليعة التى اكتسحت الجنوب بما فيها آسيا.

وهكذا نرى أنّ البنية الوطنية فى الهند ليست بنية متكاملة. هذا لأن العلاقة بين العام والخاص علاقة غير مريحة، نراها بين الدولة والتجارة، وبين القومى والعالمى. ومع الروابط الجديدة بين الأسواق الهندية والأسواق العالمية يتم تسطيح الفروع العالمية فى صناعة الثقافة (فى الأفلام، والإلكترونيات، والإعلانات، والفنون)، فيما لا يؤدى إلى نتيجة انفتاحية معينة حتى لو كانت مثل "عفريت" يخرج من عنق زجاجة. وكذلك

ابتكار جديد سريع بين الوطنى والتعاونى والشائع. أيضًا حرية أصحاب المركز الموقف الثابت المعادى للابريالة المعادى للإمبريالية.. ومن نظام الدولة الثقيل، نظام السيد للمسود. كما انطلقت حرية عرض حقائق ما بعد الاستعمار، وخطاب المعارضة الأخرى حول الأجناس، والأقليات، والمناقشات حول أخلاقيات الدولة الأم ذاتها.

لذا أصبح من الممكن، وفقًا للمعايير المتغيرة الخاصة بالثقافة الوافدة فى عصر ما بعد الحداثة، أن تكون هذه المعايير طليعة الفيلم والفن الإيجابية بعد الاستعمار، والتى كانت بصورة أو أخرى انعكاسًا لما هو ضد الحداثة، أصبحت ممكنة بالنسبة لهذه المعايير الوافدة فى مناطق مختلفة من آسيا، مثل تايلاند، وأندونسيا، وهونج كونج، وكوريا، والفلبين، والصين. إذ قامت مبادرات لإقامة مهرجانات الفيلم الدولية، ومهرجانات كل عامين مع العالم الثالث، وأمريكا الجنوبية، أو المهرجانات الإقليمية التى تقدم عروضًا تمثل تغييرًا جوهريًا فى بناء السياسات العملية التى تقتحم الفنون المعاصرة. «هذه المهرجانات فتحت أبواب المعركة التى تدور حول العمل الثقافى، والبنية المؤسسية الأقدم خلال المرحلة الوطنية أو الثورية، وهى معركة لا ترحب بالحقائق الاقتصادية لعصر ما بعد الحداثة. إنها معركة ضد تجديد قوانين التجارة والعمل التى فرضها الشمال بصورة سافرة على الجنوب، مع تنامى السخرية من معنى وحدة الأمة ذاتها. فإذا كانت هذه الريادة قد نشأت بعد الحداثة، فسوف تتطلب تحديًا خطيرًا لشروطها بوصفها ظاهرة باتت" على وجه الدقة" شروطًا عولمية مكشوفة(٣٤).

إن افتراض المحلى" الكونى بوصفه جيوسياسيًا، يمكن أن يتحول إلى استعارة فراغية أطلقتُ عليها اسم الإبحار فى الفراغ. وينخرط المواطنون فى مسارات متعددة تتلاحق بصورة أدق تشير إلى ما يجرى عند كل شاطئ من ذلك الفراغ ديدانية – انها صورة لأداء هذا الابحار وكأنه أداء مسرحىّ لمسلسل من الفواصل تمثل أرضية تبشر بظهور طليعة وطنية تاريخية.

دعونا نأخذ مثالاً سريعًا من الهند. وبعد أن نتجنب السؤال: لماذا حدثت هذه الوفرة المفاجئة فى تركيبة الفن هناك؟ علينا أن ننظر بداية إلى ظهور سوق الفن. ذلك لأن العملية الراهنة لتركيبة الفن فى الموضوع تمثل شكلاً من أشكال الموضوعات

غير المنتظمة بما تستلزمه من الديناميات الراهنة، ولكن بشكل متكلف إلى أبعد حد. ولتوضيح هذه النقطة سأختار ثلاثة من الفنانين الهنود. الأول هو الفنان "نالينى مالانى" Nalini Malani فى عمله الأول، وهو فيلم إنسانى عاطفى أنتج فى بومباى عام ١٩٩٣، وهو عبارة عن تركيبة تمثيلية لعرض مسرحيّ لـ "هنرى موللر" Henry Muller، يتناول قصة الأميرة البربرية التى قتلت أطفالها لتنتقم من حياتها ومنفاها واستغراقها المفرط فى الحضارة المتفوقة. أما العمل الثانى فهو العرض المسرحى (Memorial) الذى يقدم شهادة على جريمة عامة للمؤلفة Vivian Sunderan فى دلهى عام ١٩٩٣، تتناول الموقع الاحتفالى لدفن ضحية المذبحة العامة التى حدثت فى اضطرابات بومباى عام ١٩٩٢، وهو عرض لصورة وثائقية للمسلم الضحية الذى يمثل بتصويره مشهداً للحزن الوطنى. والثالثة، عرض مسرحيّ للكاتب N. N. Rimzon بعنوان "رجل مع الأدوات" عرض فى دلهى عام ١٩٩٤، يقدم رمزًا استرداديا للاكتفاء الذاتى، والتزام الإنسان بالأخلاقيات، والشعر، واستخدام الأدوات التى تنتج أيقونات يعكف على إبداعها العامل الهندى.

هذه العروض الفنية ما هى إلا أمثلة لمواقف جسورة فى أسلوب تراجيدى يقدم أحدها من وضع نسائى نوعًا من الانتقام البيئى ضد شراهة الرجل، الثانى يبنى مساحة متجددة للتأثير السياسى، حيث يمثل الثابت التاريخى علامة مختلفة عن الانتماء الوطنى. والمثال الثالث يحوّل المركز الكهنوتى إلى مركز إنسانى. هذه الأعمال الفنية تقدم "يوتوبيا" على أرضية الواقع الوطنى والإقليمى، لحمايتها كمواقع لمعركة سياسية. ومع قصص الوطن الرمزية، والرحلة والرحيل، والموت والعمل، والتمجيد، يتشكل بحث وجدانيّ يصبح مساحة سياسية للسموّ والتفوق، تستلزم مضاعفة إستراتيجيته للهوية حتى لاتمتلكها سلطةٌ ما.

وهكذا عندما نتحدث لصالح مقاومة حداثة ما بعد الكولونيالية، يجب ألا نتحدث فقط عن الهوية التى يمكن أن تظهر من نقطة الأفضلية لما بعد الحداثة، بوصفها انعكاسًا لواقعية تلاشت منها الحياة، وحقيقة لم يتم إعادة بنائها، بل يجب الحديث عن التصعيد الثقافى من المستوى البدائى النفسى، إلى هدف ثقافى أسمى. وهذا ما نجده فى إرث السيريالية الرائد" مثلاً" عندما كان البحث مرتبطًا بحرية المؤمنين

بمبدأ الجبر والاختيار. علينا أيضًا أن نتحدث عن الممارسة المرتكزة على عمليات عقلية للغات المفهومة، وليس فقط قضايا النحو والصرف، وإنما عن عمليات تنبع من العناد المقصود، وافتقاد المثالية. وينبغى أن نتحدث عن بنية الوعى الفاعل بعد "لوكاس" Luckas، من لحظة انفجار عنصر جوهر الفرد وحده (بعد بنيامين)، ولدى كل منهما القدرة على تقديم الخبرة التاريخية.. أحدهما فى مجال الزمن الممتد بنشأته وعاداته وتقاليده، والثانى فى مجال الكشف التفسيرى.

فالحداثى متهم بما لديه من طاقة نضال ثورىّ متخم بذاكرة انتهاك المواطنة. أما اليوم فتقدم ثقافات العولمة بعد الكولونيالية النبض المضاد. وهذا هو الميراث الذى تم الاحتفاظ به مع ما بعد الحداثة الحالية لتطوير الالتزام الأكثر تحديداً للتطبيق العملى. وهذا ما قد يشتت الحركة الواحدة للطليعة الأوروبية الأمريكية ، بحيث نستطيع من الآن رؤيتها تداخلات راديكالية فى نظام العالم الواحد المرتد أيديولوجيًا.

كومار شاهانى: المخرج الطليعى، رائد الفيلم الهندى

هناك فى العالم الثالث فنانون عالميون يعملون بأنفسهم، لكنهم لا يستطيعون تحقيق عالميتهم نظراً لإحساسهم المثالى بالفن العالمى، وبعلاقتهم وعاداتهم الثقافية الخاصة. هذا فضلاً عن قدرة هذه الثقافة على التفسير الذى لا يناسب اصطلاح تيار العالمية الأساسى. ويحضرنى فى هذا المجال حالة المخرج الهندى المعاصر (كومار شاهانى)[٢٥].

لقد أظهر "شاهانى" فعليًا شروط التحوّل بين مفهوم العالمية القديم والعولمة. قدم فكرة التنوير مبرراً دياليكتيك النظرية والتطبيق بإمكانية التجريد الجمالى المرتكز على الخطاب العقلانى حول العالم. ثم يجعله – فى الوقت ذاته – متلائمًا مع الاستعارات الغامضة والتسليم الإرادى قبل أن يتحول إلى النرجسية التى قد تسبق الخيال. إنه الخيال الرمزىّ يقدمه كأسلوب لتعلم العمل الملحمى المتصف بالرحمة.

كان الخط الملحمى فى الأفلام التالية خطًا تعليميًا، فيلم (Maya Darpan إنتاج ١٩٧٢) وفـيلم (Tarang ١٩٨٤)، وفـيلم (Kasba" ١٩٩٠). تناولت هذه الأفـلام موضوعات التصنيع، وكشف الفساد، والتطور الرأسمالى، كجزء من العملية التاريخية نحو الرأسمالية والرغبة فى انهيار الأسر الإقطاعيـة وتقسيم الأمة إلى طبقات. طبقى. بهذا أنشأ "كومار شاهانى" رمزًا وطنيًا، وإن كان هذا الرمز ليس تأكيداً لمعنى الأمة، كان أسلوبًا خاصًا فى إطار يهدف إلى تحليل الطبقة برؤية شاملة مختلفة. وكانت هذه الرؤية تمثل مساحة لموقع خاص بالتقاليد الفنية ذات الانتشار الحضارى الذى عمل على توسع الخطاب الوطنى. وكما عبر شاهانى بقوله: "ربما كان فشل الهند فى تأسيس ذاتها كافة، فرصة تشير بها للعالم إلى أن عصر القومية الذى قام على الخبرة الأوروبية الغربيـة الاستثنائية على مدى القرون القليلة الماضـية لا يمكن أن يكون نموذجًا لتقرير الذات لأمة فى أى مكان من العالم، حتى مع ظهور القوميات الفرعية... وأضاف، إن مستقبل الحضارة فى تصورى يتطلب تداخل المجتمعات المدنية مع بعضها البعض أكثر من أن تُستبعد تقسيميًا بواسطة العمليات البشعة لتظل فى حالة حركة داخل الخلافات العرقية واللغوية والأصولية.."(٣٦).

فإذا انهار ما هو وطنى ، وتم جمع الذكور من الطبقة العاملة، نجد أن العمليتين تمثلان مفاهيم نظام مُحكم. أى أنه أكثر تجريداً فى مراحله الأخيرة التى غـالبـاً ما تكون مراحل فاشية. وقد تبددت هذه المراحل من خلال المشروعات المستقبلية، وحالات الوفرة فى أسـاليب أخرى تخص الرواية، ومن خـلال الاحـتـفـاء بجـمـال الصـورة، والإفراط فى جعل السينما التصويرية علامة على الانجذاب والانفتاح على البِنَى السـاحرة. وهكذا لا يخضع الفرد لمبدأ الآخر، من خلال هذا الموجز "الشاهانى". وكذلك لا يتميّز الرمزى عن التصويرى أو العكس. ومن خلال تمسكه بالواقعى تبرز حالة الجوهر المادى فى العمل الحقيقى. ومن ثمّ يتحقق من خلال الحروف المادية المكتوبة، إذا جاز أن نطلق عليها، مايلى: أولاً: الدلالة المهمة لما هو متعلق بالإحساس فى بناء الفيلم. وثانيًا: ما تتمتع به الحواس. وهكذا تحوّل الصورة ذاتها داخليًا وخارجيًا بمصطلحات متضادة ومختارة من السيناريو. أما فى فيلم (Maya Darapan) نجد أن المرأة المناضلة تهرب، وينتهى الفيلم نهاية تعليمية هى النهاية

الحرفية للعائلة الإقطاعية. وفى فيلم (Tarang) الذى يشبه مسلسلاً تاريخيًا لرواية عُرض من قبل، نجد أنّ المناضل الخاضع للاستغلال ينزلق إلى الهزيمة التى تدفعه إلى البحث عن منهج ما يحاول أن يتظاهر للإعلان عن نفسه.

وفى الوقت الذى ينتقل فيه شاهانى من الرمز الوطنى فى فيلم (Tarang) إلى البطل الملحمى، نراه يقدم خطًا فرعيًا للتضحية التى يقوم بها الرجل بينما يقوم "مقياس حرارته" الخارجى على أسطورة "أورفاشى" Urvashi، ويستكمل تفكيك سلطة الرجل الذكر، ليس فقط بأسلوب برخت (الدياليكتيكى المعكوس بين السيد والعبد) ولكن بالسخرية الخفيفة أيضًا، كما فى قصة تشيكوف (In the Gully) التى اقتبس منها فيلمه الثالث "كاسبا" Kasba. وينسحب انسحابًا محترمًا من خِدَعْ الحياة الريفية من خلال الانسحاب الذاتى للفتاة المناضلة من الخدع التافهة فى الحياة الريفية. وقد استخدم "شاهانى" فى هذا الفيلم، أسلوبًا لا يحمل سمة معينة مع التجريد يلمح به عن تشيكوف، مع استمرار المشاهد التى تحمل أكبر قدر من الأحزان الغامضة.

أما فيلمه القادم، فسوف يقوم على قصص "رابندرات طاغور" وهو فيلم (Char Adhayaya)، الذى يكرس فيه العبد الخاضع لقضية الأمة والخير الجماعى، ويتحتم عليه أن يقوم بالغدر والوشاية. وبعد إبراز منطق الزهد التاريخى طريقًا للموت، يدرك العبد التابع أرفع دينامية للحب مبررًا للعبودية، ومن ثَمّ تأتى مسئولية الفعل. هذه القصة كانت آخر قصصه فى ثلاثيته الروائية والتى سبقت قصصه التى ذكرتها من قبل وهى (God and Home and the World) التى تناول فيها أيديولوجية العاطفة فى أوجه كثيرة. ومن خلال بحث الآليات الأيديولوجية تأتى مواءمة (شاهانى) بمتابعته أكثر من شكل من أشكال الرحمة والشفقة التى يريد أن يحددها "العبد" فى التاريخ.

وتصميم "شاهانى" فى مثل هذه القضايا تم من خلال رسم شخصية أنثى تلعب دائمًا دورًا مزدوجًا يمثل الحياة والموت فى ثنائية حقيقية مترابطة. يهدف بها إلى تكوين صورة ثابتة لرغبة تفتقد الاهتمام بها. وفى مثل هذه اللحظة من العجز الذاتى، وهى لحظة ميتافيزيقية، يتم صنع البديل الثالث. هذا الدياليكتيك استخدمه

"شاهانى" للوصول إلى "الحب الحقيقى" بشكل افتراضى يُجسّد شهوانية الألم وإعادة النفس لذاتها فى المساحة غير المرسومة للمعرفة المتحولة.

وفى فيلم "خيال جاتا" Kayal Gatha عام ١٩٨٨، وفيلم "Bhavantarana" عام ١٩٩١، نجد أنهما ارتكزا على أشكال الفن الهندى. (قام الفيلم الأول على الأسلوب الموسيقى للشمال الهندى المعروف بـ (Khayal). أما الفيلم الثانى فهو أقصر من الأول، ويدور حول شخص من راقصى الأوديسى (Odissi) وهى إحدى الجماليات الهندية التى تُقدم عادة كوسيلة مفرطة فى الإغراء. ويعالج من خلالها رموزًا سينمائية وسردًا يؤثر تأثيرًا استعاريًا. ويُكثف الفيلم تكثيفًا مبالغًا فيه مع تجانس الأشكال الفنية المتواصل عبر القرون.. مع إحلال شكل فنى مكان شكل آخر. بحيث يصبح كل منها جزءًا من سلسلة فى لغة من المجاز يعيد تشكيل الأشعار الهندية كنظام متسع التركيب وملىء بنائيًا، مما جعله يظل حيًا إلى يومنا هذا.

أما فيلم "خيال جاتا" Khayal Ghata، فيعالج بوعى موضوعى الإفراط فى عمل الأشكال المركبة من خلال آلية الصورة. وهذا يجعل التقاليد الفنية الهندية مجتمعة تتلاحم معًا من موسيقى إلى تصوير إلى الفيلم ذاته فتشكل لوحة كبيرة ظاهريًا. أما عن مسألة الشكل فيمكن اعتبار فيلم "خيال جاتا" وفيلم "كاسبا" الذى أنتج بعده واشتمل على دعوة إلى العودة إلى الأسلوب الأمريكى التهكمى الساخر يهتمان بذلك أكثر من الاهتمام بالشكل العصرى الذى أثبت عدم شفافية اللغة المكثفة. هذا خاصة وأن فيلم (كاسبا) يدور حول الشفافية وقابلية تغيير لغة إلى لغة أخرى. ومن انتقال القصة الروسية إلى الفيلم الهندى، تناول الفيلم الشأن الاقتصادى بالمعنى الحرفى والشكلى من اللغة السينمائية، وأضاف إليها اختصار الشخص الفرد كذات بأسلوب متعمد مقصود.

وهذا المضمون الذى يترجم هذه التقاليد المكثفة هو سردٌ يتضمن تهذيب مادة التاريخ الثقافى البدائية ليتم نقلها إلى الزمن السينمائى الحالى. وهذا الشكل الفنىّ يعتبر شكلاً طليعيًا دون إعلان، حيث تنفصل التقاليد عن الماضى الوطنى (ومن ثمّ تحولت إلى شكل ينقد هذا النوع من الصور الأدبية المناسبة. لكن النص السينمائى

مثل سيناريو فيلم "خيال جاتا"، أثبت حدود القدرة على نقل الترجمة للمشاهد الأجنبى فيما تظهر الإعاقة فى سهولة أى عملية تهدف إلى التماثل مع الصورة العالمية. وبالتالى تُصنف مسألة الوطنى داخل تصنيف أكبر قيد المناقشة، مثل تصنيف الحضارة مرة أخرى.

ومن خلال هذه المجموعة من الأفلام يحدث إفراط فى السرور ثم شراهة يعقبها تعلّم الاكتفاء بكل هذا واسترداده. والواقع أن شاهانى اكتسب من القالب الحضارى الهندى جوهر الرحمة الداخلية بعد أن تعلم استكمال العقلانية الماركسية بالبوذية ذات النموذج المثالى المزدوج بجناحيها المنطقى والرحيم، ومن خطاب D. D. Kosambi المركب المتعاظم، وهو الأنثروبولوجى وعالم التاريخ، الناصح (الشاهانى) الماركسى الأمين.

لقد تحدثنا سابقًا عن مشاكل الذات والآخرية. فماذا يفعل شاهانى مع هذه المسألة مسلحًا بممارسات فنانى العالم الثالث، بوصفه صاحب المقدرة على وصف الأجناس البشرية؟ إذا عقدنا مقارنة بين الحلول التى قدمها (شاهانى) فيما جاء من حلول Satyajit Ray، وكذلك ناصحه الحميم الآخر السينمائى Ritwik Ghatak، سنجد أن حلول شاهانى تتسم بالتشوش، لأنه يسمح بالآخرية الجريئة المستوردة لموضوعه فيدعها تسكن فى الفراغ السينمائى مع خياله الرومانسى الكامل. وبعد هذا نراه يلقى بطعم مسألة الاستشراق التى انتعشت من خلال الحداثيين فى عصر العولمة. وعلى هذا الأساس ينقل موضوعه من الذهن إلى الحواس، ليعيد مادة هوليود السينمائية من صورة رمز أسطورى تتزامن مع عملية الحداثة العقلية المادية. ولا يقتصر على ذلك، بل يتعامل أيضًا مع غريزة السلب التى يقوم بها رأس المال بتقاليده المزدهرة وإبراز فناء أسطورة شخصية الأنثى، مع استبدال هذا المعنى المقدس بمعنى دنيوى غير مقدس وبالعكس إلى أن يتم التوقع الحتمى مسبقًا للثقافة العلمانية.

ولهذا أعتقد أن (شاهانى) يسعى إلى صنع عولمته الخاصة لكى يجعلها عولمة مستحيلة. فالعولمة التى يبحث عنها لابد أن تتعامل مع الشكل السلَعى: أى أن يصنع فيلمًا له موضوع وسرد سينمائى فى صورة سريعة التأثر بتسلط فكرة المعبود

(fetish). هذه الرغبة تستقر كحالة أولية تتناقض ظاهريًا مع العولمة، مصحوبة بسيناريوهات ناقصة الإعداد تؤدى إلى جدل يتوازى مع الأفلام التى تم إخراجها. وسوف أقدم هذه المشروعات التى يتم فيها تبادل مع الديمقراطية.

إن التحدى أراه قد يكون حقيقيًا مع مشروع السيناريو، لأنه مشروع هندى يراهن على أن يكون للهند موقعًا فى حضارة العالم من خلال التصنيع والتجارة فى ذات الوقت. وبعد ذلك يتحول إلى إنتاج شاعرىّ عالمىّ حتى ولو كان هناك ما يثُبت وجود أسوأ النظم فى العمليات الكونية التى تهدف إلى تحطيم هذه الطاقات المنتجة.

لقد انهار الاتحاد السوفيتى، وبدأت الولايات المتحدة فى فرض أقوى ضغط لتتحكم فى نقل الإنتاج المرئى والمسموع من خلال تسويق إنتاجها الموجه. ومن الملاحظ أن الرأسماليين "المتعاونين" السابقين مثل "زانوى"، أخذوا يحتجون على هذا الضغط، ويشعرون بالخوف من شعور زملائهم الأمريكيين بالاغتباط التنويرى.

أما "الجات" Gatt فتقف ضد هذه الخلفية من خلال تحولات التوزيع التدريجية والإنتاج غامض الدلالة، وهى تحولات ترمى إلى الاستيلاء الكامل على السينما الأوروبية. ومن ثمّ، يبدو أن هناك من يريد الخروج من الهيمنة المتفاقمة، بوجود قطب عالمى أوحد، فيما قلل من مكانة Bertalucci كما لو كان يتسم بالحرْفية والسطحية والأطوار الغريبة. ومع ذلك ما زلنا فى حاجة لإيجاد أساليب المهاجمة من خلال مؤسسات وأفراد من الممكن الاستماع إلى أصواتهم لتعلو فوق صوت ضجيج السوق بتقديم أشكال فنية من مصادر مادية وروحية تحتاجها هذه المبادرات[٢٧].

ولا يمكن أن يكون من قبيل الصدف أن تكون سيناريوهات "شاهانى" مغامرات عالمية على أساس مساحة زمنية، أو رقابة، أو تحويل، لأن رحلته الفنية الطويلة أو ما يقدمه "سكريبتات" باحثًا عن منتج أو تمويل يجعل من كل هذا المشوار الفنى قصة رمزية فى حدّ ذاتها. فبهذا يثير مخاوف البيروقراطية الهندية فيما يتعلق بالأيديولوجية والحسابية، التى ما زالت قوية فى الهند. ويبرر "شاهانى" احتضانه المؤسسات الأجنبية كخطوة تجريدية لتوصيل أفكاره بإيجاز من خلال جنسيته، ليعيد

تشكيل الصورة فى الحضارة الهندية. كما يعتقد أيضًا أن من حقه نشر الأخلاقيات التنويرية بتقديم نظرتهم العالمية المادية الماركسية، أولئك الذين ينتقدون صورة هذا الضغط بالتحليل السيكولوجى. ومن ثم يصبح هذا أقصى ما يمكن عمله من قبل القائمين على صناعة السينما الهندية بالآليات الرمزية التى ليس لها اسم معين يتفق مع أى تقليد وطنى. فهذا الشأن يُعتبر تحديًا لا يستطيع المنتجون العالميون مواجهته. إنه تحدٍ يفشل فى إقناع وكالات التمويل الهندية والأجنبية بمقدرة السينما الهندية على الانخراط فى صفوف الطليعة السينمائية التاريخية.

أما لماذا لا يستطيع (شاهانى) الانخراط فى العولمة، فهذه مسألة تثير اهتمامًا أكبر، ذلك لأن نقد أفلامه وما تصوره من انعكاسية وما يقدمه من ظاهرة جمالية خاصة جدًا هى السبب الظاهر، أما السبب فهو ما يصوغه حتى الآن من سرْد بطريقة حداثية، بحيث يجعل موضوعه ذا عمق لا يفهمه إلا الخاصة، وبالتالى تصل أساليب ما بعد الحداثة إلى هذا الحدّ من الصورة المطوّلة التى لا تعبر عن دوافعها الدالّة وفقًا للقاعدة الفنية. وتقدم أعمال (شاهانى) وقتًا مليئًا باللاوعى السياسى فيما يتعارض مع الجمال والديكور.

وهناك أيضًا سبب آخر يحول دون أن يدخل (شاهانى) مجال العولمة، وهو إصراره على التقاليد العلمانية، ذلك لأن التقاليد التى يتناولها هى ذاتها التى لمسها بالتكنولوجيا. ومشاهدة العين لها بالعدسات المتقدمة جدًا. وبهذا فقد أتاح استمرارية هذا النوع من الكنايات التى تتطلب صورًا يتم قراءتها (عكسيًا)، وهو يخلق علاقة متقطعة ناقصة بين التكنولوجيا والمعنى، عندما يصل إلى إمكانية صياغة الصور تكنولوجيًا بالتناوب منها ... والكلاسيكية مرة أخرى. وبهذا يقيم علاقة منقسمة وناقصة بين التكنولوجيا والمضمون.

كما تعنى محاولة (شاهانى) أيضًا أن تكون التقاليد العلمانية مفتاحًا مفسرًا دون تهكم لا يرقى إلى فهم المشاهد الشرقى المفتون بالتقاليد الشرقية، أو بالأنثروبولوجيا الغامضة. وهى أيضًا ليست فى استطاعة الهندى الموثوق به، الباحث عن الحقيقة المتحضرة فى ذاته. هذا لأنها تقاليد علمانية تناسب من يسمح ببقاء الخطاب الشامل

الميتافيزيقى، والقادر على التفرقة بين النقاط الكيفية من خلال الخطاب التاريخى، كما يستطيع أن يفرز على التوالى ليس فقط الثقافة العالمية، بل المعنى العام من الثقافات المتنوعة على نطاق واسع بالمعنى الأنثروبولوجى الأكثر تقدمًا لمصطلح الثقافة. وها نحن نعود مرة أخرى إلى المقدمة المثالية التى طمست مذهب وحدة وجود النفس فى جماليات الحاضر من خلال جدل سلبى.

لا شك أن التركيبة الثقافية الهرمية تجعل كل فرد فى حالة إيجابية، لأن عملية السلبية فى حدّ ذاتها يمكن أن تستدعى بسلبيتها درجات كهنوتية. فدوران الفلك الذى ولّد جروح راكبى الدراجات الثقافية يفتح آخر ملاذ للعقل الذى تتم المساومة فيه فى الوقت ذاته الذى نفتقد فيه اليوم ملاذًا. ذلك لأن من يقدم شيئًا فريدًا للبيع ولا يجد من يشتريه يكون الأمر ضد إرادته أى الحرية الناجمة عن المقايضة[٣٨].

الباب الثالث

الفصل الثانى

الأمم والآداب فى عصر العولمة

بياك ناك شونج

Piak - Nak - Chung

بعض القضايا النظرية، والأجندات العملية

من المعقول أن تعيش الأمم والجماعات بالمعنى الجمعى، ولكن كيف يمكن استخدام هذا المعنى بالفطنة؟ هذا المعنى يمكن أن يخدم تحدى بعض الأفكار المألوفة مثل المواطنة بوصفها، على الأقل، الوحدة الاجتماعية المحدّدة بالأفعال أو بالآداب التى لا تقل تحديداً واستقراراً فى تميزها عمًا هو ليس أدبًا. غير أن ما يعيش بالمعنى الجمعى لابد أن يعيش أيضًا فى المفرد singular، على الأقل بالمستوى المفاهيمى. وهنا تثور الأسئلة المحيِّرة: "ما الأمة"؟.. وما الأدب؟.. وهذان السؤالان يظلان بلا حلٍّ أو جواب.

وأنا لا أنوى تقديم – أو حتى لدى المقدرة على تقديم – إجابة شافية عن هذه الأسئلة. لكننى مجرد أحد المساهمين فيما يُعرف فى كوريا الجنوبية بحركة الأدب القومى. والواقع أننى أحب تقديم الأسباب التى تجعلنا نحتضن مثل هذه الأفكار الغامضة مثل "الأمة" و"الأدب"، وربطهما معًا فى مصطلح "الأدب القومى"، وهى عملية قد تنتج عنها مغامرة الشك المزدوج.

غير أن بعض التفاصيل قد تساعد فى بادئ الأمر على حسن الإدراك، لأن معنى الأمم جمع Plural كما هو محدّد، لكنها ليست كل الإنسانية، فهى تلبس ثوب العصر الحديث لأننا نعيش فى إطار ما يحيط بنا. أى أنَّ الأمم هى نتاج عصر حديث، أطلَق عليه "إيمانويل وولرشتاين" Immanuel Wallerstein، "نظام الدولة المتداخل". وهو نظام عدد من الدول، وبالتالى فهم "أمم". إذن يؤكد هذا الرأى الخاص من وجهة نظر "وولرشتاين" أن حالة المواطنة فى دولة تسبق مواطنة الأمة وليس العكس. رغم الأسطورة[١] الواسعة الانتشار التى تقول عكس ذلك. ومن الطبيعى أن تظل الأدوار المختلفة، وأحيانًا الأدوار التى تتخطى ما قبل الحداثة، والحداثة، وعصر الاستعمار، وما بعد الاستعمار، فى تشكيل أمة توضح تأثيرات المواطنة فى الأمة الفاعلة التى تعلو على مواطنة الدولة مادامت الأمة قد تكونت بالفعل. ونحن

فى كوريا نفتخر بالواقع الإضافى المركب، واقع وجود دولة مقسمة، كجزء مما أطلق عليه "نظام التقسيم" على شبه القارة الكورية(٢). وهكذا يظهر واقعان واضحان نسبيًا فى وسط هذه (الربكة). الأول (الدولة - الأم)، وهى صورة مثالية لارتباط مواطنة الأمة بمواطنة الدولة. إنها تركيبة أنتجتها الدول الأوروبية فى أقصر وقت، وهو واقع أقرب ما يكون فى عالمنا المعاصر إلى دولة المدينة اليونانية التى لم تعد تتمتع بالسلطة نفسها فى عصر العولمة الراهن. وثانيًا: سوف يستمر بقاء الأمم، والدولة - الأم كوجود مادى. وسيظل الاهتمام بمواطنة الأمة ساريًا مادام نظام الدولة المتداخلة سمة ضرورية لنظام العالم الحديث مهما كان معوْلمًا. ومن ثمّ، لن يكون هناك تأثير فاعل سواء حدثت مواءمة للفرد مع هذه الحداثة أو تخلص منها، وصولاً إلى ما بعد الحداثة. ولن يكون هذا التأثير ممكنًا دون الوصول إلى شروط تتفق وواقع الأمم، ومواطنة الأمة.

أما بالنسبة للأدب، فمن الواضح أنه أدبٌ بالمعنى الجمعى، ليس فقط لأن تأليفه يتم دائمًا بلسان محدّد، أو بمجموعة من الألسنة، إنما لأن هناك عوامل أخرى إلى جانب اللغة المشتركة تحدّد تكوينًا خاصًا ينتمى لأدب مشترك. فإذا أضفنا أن كل هذه العوامل متغيرة فى ذاتها، ومترابطة، وأن معطيات عمل أدبىّ يمكن أن تنتمى إلى أكثر من عادات وتقاليد (كما هو الحال الواضح فى الأعمال الأدبية الأمريكية المعاصرة، وانتمائها الفورى إلى الأدب الأمريكى)، وكذلك إلى "الأدب الإنجليزى"، بالمعنى الأشمل للأدب فى اللغة الإنجليزية الذى يمكن أن يكون انتماؤه لثقافة ما بعد الحداثة العالمية، عندئذ يصبح السؤال حول استحالة الحديث عن الأدب كمثل هذا الحديث أكثر وضوحًا.

والواقع أن التحدى لا يقتصر على الأدب كما يمكن أن نراه فى "موت مؤلف"، وفى النقد المادى الثقافى الهادم لمفهوم الأدب، وتفضيل العبارة الواسعة الانتشار من أن النص يسبق العمل. هذه التحديات لا أعتقد أنها منفصلة عن حقيقة العولمة. هذا لسبب واحد، وهو ما حدث من تعديل راديكالىّ يتمثل فى هدم التقاليد الوطنية عن خلال العولمة ذاتها، ومن خلال هيمنة رأس المال العالمى الذى خلق إشكالية لمفهوم "الأدب". فالآداب فى العالم المعاصر وجدت كآداب قومية لدول - أمة أوروبية بعينها -

رغم أبعادها الأوسع (أصبحت مؤخراً أدباً أمريكياً - أوروبياً). والعولمة تعمل على خلق رغبة للقادمين مؤخراً إلى النظام العولمي، لمضاهاة النماذج السابقة للأدب القومي، واحتياجهم المتصل للحفاظ على تراثهم العرقي والإقليمي الخاص أو إحيائه، وقد يكون الهدف الأول خداعياً أكثر منه حقيقياً. وربما يكون الهدف الثاني احتياجاً يشعرون به أكثر مما يتوقعون أن يظل حياً بالفعل. ولكن ماذا لو تزاوج العنصران لتبديل الاحتياجات إلى الأمم المثالية التي اكتسحت موجة العولمة أجمل تقاليدها..؟

هذه هي المسألة العملية التي أحب التركيز عليها، أكثر من كونها مجرد ميزات نظرية. هذا لأن هذه النظريات لا تجد الاهتمام بها فحسب ولو من خلال تحديها العاجل، بل لأن الحقيقة تظل باقية في بعض النصوص التي كان لها القول الحاسم بوصفها وسيطاً حاكماً مسبقاً. فهذه النصوص يجب أن تمرّ على الأدب لكي يُحكَم على مستواها بالنسبة للمستويات المتأصلة الراسخة الأخرى. وليس بالضرورة أن تكون هذه المستويات الأخرى على وعيٍ بقراءة حقيقية لمثل هذه النصوص. وبالنسبة للكوريين، هناك حقيقة يستحيل معها وجود حياة محترمة بأي معنى بدون تواصلها الخلاق مع أفضل ما كان في الماضي الكوري. كان معظم ذلك الماضي متاحاً في الأدب والمخاطبات، مما يجعل طمْس هذا التراث مجرد تعليق في الخيال، وخداعاً مؤقتاً. إن اقتراح طمس هذا التراث هو مجرد قبول بزعامة نخبة، أو مقاومة المفاضلة بين شكسبير - مثلاً - وأي إنتاج ثقافيٍّ من الثقافات الاستهلاكية المعاصرة، ولتحديد الأدب الأول بوصفه عملاً متفوقاً. وفي هذا الصدد تُعتبر قراءة شكسبير أمراً ثقيلاً، واستخدامه في قضية الثقافة الإمبريالية يتطلب تحفظاً. ولهذا لا نجد لدينا الرغبة أن نفعل ذلك، فيما نجده في شكسبير أو جوته أو تولستوي من إمكانيات تحرير تحقق مقاومة الثقافة الإمبريالية. ومن ثمّ، علينا أن نجعل هذه الحقائق هي مهمتنا العاجلة إذا كنا جادين في التحدث عن التحديات في عصر العولمة، مع اليقظة التي ترى الأخطار الهائلة التي تهدد الحضارة الإنسانية المتأصلة. ومن ثمّ، تحدّد هذه النصوص الأكثر اتصالاً بتلك التحديات، مستويات الحكم عليها فتكون الاستجابة لها فاعلة. هذا لأن الأعمال الأدبية الحقيقية بوصفها أفكاراً تنويرية أكثر من كونها كيانات غامضة، أراها في غاية الأهمية لتحقيق هذا الهدف. ومن

الحماقة الإستراتيجية أيضًا أن نتجاهل مجال الأدب فى أى اتصال يستهدف محاصرة غزو الثقافة الاستهلاكية للعولمة. فالثقافة الاستهلاكية فى الواقع من الصعب عليها أن تخترق حاجز اللغة وكم المعرفة المحلية ذات الخصوصية من خلال الترجمة، إلا إذا قمنا نحن بتسهيل هذا للغزاة بالخضوع لهم خوفًا من عدم النضج، بما يزعمونه من أن الأعمال الأدبية باتت متقادمة فى عصر التكنولوجيا الدقيقة.

ولقد سبق لى الإشارة إلى أننى أتحدث بصفتى مساهمًا عمليًا فى حركة أدبية حالية تعتنق فكرة (الأدب القومى)، وسوف أتناول لاحقًا بعض بنود جدول أعمالها، نظرًا لأن الوقت لايسمح بتقديم تاريخ مفصل أو حتى مسحًا سريعًا لما أنتجته. لكنى آمل أن تُبين الملاحظات المذكورة أنّ اعتناق الحركة لهذه الفكرة لا ينبع من جهل بالخطاب الثقافى الأخير فى الغرب. وإذا نظرنا إلى سمات العصر الحالى نجد أن "الأدب القومى" يؤدى إلى مجال غير مؤكد أو مأمون، لكنه يؤدى إلى مجال آخر بعيد من الصعب فيه بذل مجهود مفيد يفى بالهدف منه فى مواجهة مشاكل العصر. هذه المشاكل هى ما يجب تركيز الجهود الأساسية عليه لصالح أفكار بعينها تدخل فى معطيات مشاكل العصره وبالنسبة لأمم معنيه تدخل فى معطيات نقطة اتصال، ومن ثم يجب أن يتم نفس الجهد ويتم التركيز عليه. وربما يكون الأدب الكورى والذين لم يوفقوا بعد فى تحديد "الأجندة الخاصة بهم"، إذ مجرد وجود "أجندة" كمبدأ يمثل استجابة ثاقبة لها الأفضلية فى تحدى عصر العولمة.

الأدب العالمى فى عصر العولمة

بدأت العولمة عشية الحداثة الرأسمالية، وربما قبل ذلك فى القرن السادس عشر، عندما تكرس الاقتصاد الرأسمالى العالمى فى الجزء الشمالى الغربى الأوروبى من العالم. وبدأ توسعه فى العالم دون هوادة. أما شرق آسيا وكل المناطق الأخرى فكانت قد اندمجت واقعيًا فى الرأسمالية العالمية. لكن الكتلة السوفيتية مزقتها تمامًا مع أواخر العشرينيات، فأصبحت نظامًا عالميًا منفصلاً. وقد نتحدث فى عصرنا الحالى عن العولمة بوصفها الحداثة الكاملة أو (ما يسمى أحيانًا ما بعد الحداثة).

لذا ينبغى أن نذكّر أنفسنا بضرورة المحافظة على الأدب القومى أو الآداب المحلية ذات الخصوصية - على الأقل باسم الأمة بأسرها - أكثر من اعتبارها لغات إقليم أو منطقة ما، حتى لا تكون من أول توابع عصر العولمة (بالمعنى الواسع للكلمة). ومن الأفضل أن تكون الصورة بالنسبة لنا واضحة. أن يكون مثل هذا الأدب - مثلاً - فى بعض الحالات، مثل أعمال دانتى فى إيطاليا، أو "شوسر" Chaucer فى إنجلترا، يمثل القرن السادس عشر. هذه الأعمال نراها فى المناطق التى يتطور فيها أهل البلاد أنفسهم بما فيها تطور الأدب ذاته فتصبح قوة دافعة فى الانتقال إلى الحداثة. وعلى عكس ذلك، عندما يُفرض على شعب الدخول فى العالم الرأسمالى بضغوط خارجية، نجد أن الأدب القومى فى هذه الحالة، يميل فى التاريخ العام إلى التخلف، ويتجمد عند مستوى بداية الفترة الحديثة. وهنا تبرز محاولة الوعى الذاتى، مثل حالة كوريا وألمانيا وروسيا إلى حدٍ ما.

وبقدر ما تتقدم فيه العولمة، بقدر الحاجة إلى إنتاج أدب عالمى. وبعد أن وصف ماركس Marx فى آخر صفحة من البيان الشيوعى تثوير كل علاقات المجتمع البرجوازى تثويراً لا يَفْتُر، والتوسع بلا حدود فى السوق العالمى، واصل خطابه بإبداء ملاحظة حول الاحتياجات الروحية الجديدة التى خلقت الحاجة إلى أدب عالمى جديد.

هذا ما وجدنا أنفسنا فى حاجة إليه من جديد، حاجة تحل محل احتياجاتنا القديمة التى كانت تشبعنا نفسيًا بما تنتجه كوريا. وبدلاً من العزلة والمحلية القديمة، والاكتفاء الذاتى، انفتحت أمامنا مداخل من كل اتجاه، تتمثل فى الاعتماد العالمى المتداخل بين الأمم. وما حدث فى المنتجات المادية، حدث فى المنتج الثقافى لكل أمة منفردة، أصبح ملكية مشاعًا، وما هو قومى أحادى الجانب يعبّر عن العقلية الواحدة الضيقة، بات أكثر استحالة، وهكذا ينبع الأدب العالمى من تحدد الآداب القومية والمحلية(٣).

لم يكن ماركس وحده هو أفضل المناصرين لفكرة الأدب العالمى، فقد سبقه بالتأكيد "جوته" Goethe الذى روّج الفكرة مبكرًا فى عدد من أحكامه فى عام ١٨٢٧. فهو الذى وضع لها مصطلحًا جديداً أيضًا. والواقع أن جوته لم يقصد بكلمة

(term)، كما أشار فريدريك جونسون منذ سنوات[٤]، أن تجتمع الأعمال الكلاسيكية العالمية العظيمة معًا، بل تتكون شبكة عمل من المثقفين في مختلف البلاد (أساسًا أوروبا بطبيعة الحال)، من خلال قراءة كل منهم للآخر، ويتعرفون على الإصدارات الهامة من خلال الاتصالات الشخصية. وهذا يشبه ما يعرف في الوقت الحاضر بالحركة الانتقالية للأدب العالمي.

وقد تبدو "الأولومبية" القديمة الشهيرة لجوته مع حركة الأدب العالمي غير ملائمة. خاصة إذا استرجعنا كيف كان منخرطًا في شبابه في حركة الأدب الألماني القومي، وأن انفصاله عنها جاء نتيجة لعدم اقتناعه بتلك الحركة ذات الرؤية القومية الضيقة الممثلة في الحركة الرومانسية. وعلى أية حال، فقد ظهر تحمسه الشديد للمعنى الذي ذهب إليه في رسالته التي وجهها إلى الاجتماع الدولي لعلماء الطبيعة في برلين عام ١٨٢٧، رغم أنهم ليسوا شعراء أو نقاداً، يحثهم فيه على العمل من أجل تطوير أدب عالمي[٥]. غير أن أفضل وأكثر ما كتبه شهرة تلك المناقشة التي دارت بينه وبين "إيكارمان" في ٣١ يناير سنة ١٨٢٧.

خاطب "جوته" إيكارمان قائلاً: "أنا مقتنع أكثر وأكثر بأن الشعر هو ما تملكه البشرية عالميًا. ذلك لأن الشعر يُفصح عن ذاته في كل مكان وكل زمان من خلال تعبير مئات البشر. البعض يبدعه بصورة أفضل قليلاً من الآخرين، والبعض يجعله أقل تميزًا من الآخر، وهكذا يظل الشعر يسبح بين هذا وذاك مدة أطول، وهذا كل شيء. والشاعر لا يحتاج أن يفكر كثيراً، لأنه يكتب قصيدة شعر جيدة".

ويواصل "جوته" مع "إيكارمان" قائلاً: "لكننا نحن الألمان، كثيرًا ما نقع في هذا الخداع المتحذلق عندما لا ننظر إلى أبعد من الدائرة الضيقة التي تحيط بنا. لهذا فأنا أتفحص ما حولي في الأمم الأجنبية، وأنصح كل إنسان أن يفعل الشيء نفسه. هذا لأن مصطلح الأدب الوطني أصبح اليوم بلا معنى بعد أن ملكنا الأدب العالمي. ولكي نعمل على سرعة وصول هذا الأدب إلينا، ينبغي ألا نقيِّد أنفسنا ونحن نقيِّم الأدب الأجنبي بالشئون الخاصة، بل ننظر إليه بوصفه نموذجًا ومثالاً[٦].

وأنتج جوته في ذلك الوقت كلاسيكيات الأدب الألماني، ولم يشعر بالتواضع الزائف. وكانت أعماله الأدبية شهيرة ضمن الأعمال العظيمة في اللغات الأخرى. وأصبح مفهوم الأدب العالمي، أنه نوع جديد من الأدب، ليس بالضرورة أن يكون أعظم من الكلاسيكيات، ولكنه أكثر ملاءمة لاحتياجات الإنسان العصري المتطورة (لأن الأدب القومي يصبح أحادي البُعْد ضيّق الأفق، كما يحتاج الأدب العالمي أيضاً جهداً واعياً للاقتراب منه بصورة أسرع). ويجدر بنا أن نلاحظ من خلال إشارة جوته الدقيقة، تحذيره المُسبق من الشعر والأدب الغامضين ومتابعة واقعهما الوطني مقابل الأدب الأجنبي. هذا لأن الأدب العالمي بكل ما يشمله اسمه من الكلمة المفردة، إلا أنه يتضمن جَمْع الآداب، والتنوع العظيم والمتعدد لمجموع الإنتاج الأدبي.

وإذا كانت فكرة "جوته" عن الأدب العالمي تمثل رؤية أقرب من رؤية ماركس، إلا أنّ ماركس كان يُعبر عن نفسه في مقولاته حول الأدب بوصفه وريثًا مخلصاً للثقافة الألمانية الكلاسيكية، ولمفهوم جوته عن الأدب العالمي بوصفه مجموعة آداب متعددة لآداب خاصة. ولكن كيف ترى هذا المشروع (الجوتي - الماركسي) في عصرنا الحالي..؟ وماذا يمكن تحقيقه بعد أن انتهى تحليل العملية المادية التي جاء بها المانفستو الشيوعي بصورة لم يكن ماركس نفسه يتخيلها[٧].

وربما اعتنقت الواقعية الاشتراكية للبلدان الشيوعية السابقة الحركة عبر القومية المُشعَّة على نطاق واسع، بعد أن تفكك النصُّ المحدّد بالواقعية كما يستحق. هذا ليس لأنه يكبح الفن ويحمل اسم الأدب فقط، بل لأنه يحاول تجاهل حقيقة ما تنبأ به (جوته) والمعنى الواضح الذي أكده ماركس، وهو بالتحديد عولمة السوق العالمي والتحول الثقافي المتصل بهذه العولمة.

وبعد انهيار الواقعية الاشتراكية، وخاصة في دول الغرب الرأسمالية، ساد اليوم قليلاً ما يشبه مشروع (جوته - ماركس)، أو ما يسمى الآن (ما بعد الحداثة) وذلك بالثقافة المتجانسة، رغم ما بها من اتفاق نسبيٍّ حول معنى هذا المصطلح المحدّد، بوصفها عولمة وكفى. لكني أرى أن هذه الثقافة ثقافة كبح وعدم تكامل أكثر منها بزوغًا للأدب العالمي وتسريعًا له. والواقع أن معظم المنظِّرين المشهورين يتخذون موقفًا

عدائيًا من المفهوم الدقيق للأدب، وإنتاجه الواقعي. هذا الذي أطلق عليه الكاتب الباكستاني طارق على اسم "أدب واقعية السوق" فيما يبعد انخراطه النقدي والإبداعي عن الواقعية التي قيّمها جوته - ماركس. كتب طارق على قائلاً: "هنالك ميلٌ متنامٍ في المشهد الأدبي الحالي في الغرب. يتجه إلى توحّد الفكر والأسلوب المشتمل على إنتاج تافه، فأصبح الأدب فرعًا من صناعة وسائل الترفيه. وبدلاً من الواقعية الاشتراكية صار لدينا "واقعية السوق"، الذي أصبح قيدًا مفروضًا علينا ينبغي مقاومة كل ما يقدمه بمثل قوة مقاومة "الواقعية الاشتراكية". إنه أدب نتعامل معه كسلعة مقدسة ذاتية المحتوى، ذاتية الإشارة. هذه السوق ترعى السلع الزائدة كما لو كانت ديانة بديلة، فيسود الفن السطحي نتيجة للاندفاع الذي يحاصر الفن الراقي. والنتيجة انهيار الحدود أمام عنجهية فساد السلطة والثروة عبر وسائل الإعلام الهائلة.

فإذا تمكن النص الخاص بالعولمة من تهديد "الأدب العالمي"، والأدب في حدّ ذاته، فلن تصبح الآداب الوطنية مجرد أدب ذي بعد واحد وأفق ضيق، بل ستنجح العولمة في إدانة الثقافة الوطنية المتميزة من خلال انتشار أوسع للأدب العالمي المندفع نحو توحّد الفكر والأسلوب. هذا لأن مزايا التنوع في أدب (ما بعد الحداثة)، يعادل فقط ما يسمح به المنطق الرأسمالي الثقافي الأخير الذي يتطلب أن يذوب كل من الأدب العالمي والآداب الوطنية في الهواء نتيجة للعولمة الرأسمالية. لهذا ينبغي على المرتبطين بفكرة الأدب العالمي أن ينظروا إلى مؤيدي الآداب الوطنية بمزيد من التعاطف بدلاً من الشك، ولو حتى بإحساس من التضامن الإيجابي"(٨).

ومن الطبيعي أن يظل مشروع (جوته - ماركس) بمزاياه موضع نقاش بدون طرح أسئلة جادة عن بعض الافتراضات الجوهرية حول الأدب والمواطنة والعالم غير الأوروبي، وموضوعات أخرى عديدة طرحها (جوته - ماركس)، سواء كانت موضوعات مشتركة، أو طرحها كل منهما بطريقته الخاصة. ولكني أقتصر هنا على السؤال الذي أعتبره الأهم، وهو: إلى أي مدى تستطيع العولمة البشرية أن تقضي على التراث الأدبي والثقافي للآخر بعد مشروع الأدب العالمي..؟ وأي حياة يمكن أن تتمتع بها الإنسانية المعولمة في حالة انهيار كامل لهذا المشروع؟.. المهم أننا

استهدفنا دائمًا فى حركة الأدب القومى الكورى أن نرتبط بالأدب العالمى بدرجة ما. وقد وجدنا مبررات إضافية حاولنا بها كشف هذه الدرجات من إسهاماتنا المشوّشة فى حركتنا الأدبية التى تبدو أساسية للإبقاء على الأدب العالمى.

لزوم حركة الأدب القومى فى كوريا الجنوبية

أتناول الآن بعض أوجه الأدب القومى فى كوريا الجنوبية التى تمنحه صلاحية تلك الإسهامات.

فعندما برزت فكرة الأدب الوطنى أولاً، مع زوال أسرة "شو صَنْ" Chosun (١٣٩٢ - ١٩١٠)، كان تأثير انفتاح المملكة على الاقتصاد العالمى الحديث فى عام ١٨٧٦ تأثيرًا مباشرًا. اتخذ صورة محاولة تطبيق إنجازات البرجوازية الوطنية الأوروبية. وبالتالى ظهرت حينذاك تيارات منافسة تقاوم ذلك التأثير تمثلت فيما سُمّى (بالكونفوشية العالمية). ليست كونفوشية شرقية استثنائية، بل شىء آخر تمثل فى نضال شعبى تعبوى رائع من أجل حداثة بديلة فى حرب الفلاحين التى نشبت فى تونج هاك عام ١٨٩٤. وأخذ خطاب المواطنة المعاصرة فى ظل الحكم الاستعمارى (١٩١٠ - ١٩٤٥) يستعيد السيادة الوطنية، فأصبح خطابًا سائدًا سواء كان التأكيد عليه ينطبق على الوطنية البرجوازية أو البروليتارية. ومن التبسيط الشديد أن نقول إن هذه الوطنية المعادية للكولونيالية تتوافق أو تختلف مع نماذج معينة يقدمها الرواد الغربيون. وهذا ما قدمت له "بارثا شاترجى" Parth Chatterjee شرحًا فقالت: "إن معظم أقوى نتاج الإبداع للتصور الوطنى فى آسيا وأفريقيا، كما يُفترض، ليس إنتاجًا على أساس الهوية، بل هو اختلاف فى توحيد صور المجتمع الوطنى".

صحيح أن الحصول على الاستقلال الرسمى ينتج عنه عادة دولة وطنية تتحول إلى دولة تشترك فى نظام الدول المتداخلة وقوة معادية للاستعمار كواقع مشتت بسبب الخلاف فيما بينهما. لكن ما حدث بعد تحرير كوريا من الحكم اليابانى أن تم تقسيم البلاد سريعًا على امتداد خط عرض ٣٨. وبعد الحرب الكورية المدمِّرة فى الفترة من (١٩٥٠ - ١٩٥٣) وإعادة النظر فى خط الهدنة الذى نتج عنه وجود دولتين

كوريتين لكل منهما أيديولوجية متناقضة مع الأخرى ومؤسسات متداخلة. نتج عن تقسيم الدولة نظام فرعيّ من نظام عالمى أكبر، وبالتالى أسس علاقة متميزة لحركة الأدب الوطنى فى جيلنا. وهكذا أنشغلت هذه الحركة مُسبقًا بالمسألة الوطنية الخاصة. فصار هذا التقسيم الوطنى تراثًا للحكم الاستعمارى، بل أكثر من ذلك، أصبح نتاجًا مباشرًا للتدخل الاستعمارى الجديد، ومن ثم، باتت له طبيعة خاصة منتظمة مع آليات ذاتية متكاثرة ضد الديمقراطية على جانبَى خط التقسيم.

وهكذا نرى أن الأدب الوطنى الذى يسعى للارتباط بإمكانية الاستشراف الوطنى المحدَّد، من الصعب أن يكون وطنيًا بمعنى واضح. ذلك لأن الموقف يستلزم هدمًا لا مناص منه لأى مفهوم مبسط (للأمة أو الطبقة) ورغم أهمية التحليل الطبقى ذاته، إذا كان هناك معنى لآلية الإنتاج الذاتى، نجد أنّ الأمة فى ذلك الزمن أصبحت "أمة مقسمة إلى «مجتمعين» وتنتمى إلى دولتين مختلفتين، مع احتمال إمكانية تشكيل أمتين مع الزمن". أما الطبقة فهى إشكالية أخرى، لأن المصطلح المحدَّد لـ (الطبقة العاملة الكورية)، مثلاً، لن يكون له معنى فى الجنوب أو الشمال لضرورة أن يتم توصيف هذا المصطلح. وإذا كان إعادة توحيد الدولتين هو الهدف، فلابد أن نضع فى الاعتبار علاقة هذه الطبقة الخاصة (أو شريحة من هذه الطبقة) مع نظيرتها فى النصف الآخر من شبه الجزيرة الكورية، فضلاً عن الطبقات والشرائح الاجتماعية المختلفة الأخرى فى كل نصف من الدولة المقسمة. وإضافة إلى هذه الحقيقة، أن نظام التقسيم هو نظام فرعيٌّ من النظام الرأسمالى العالمى ذى الطبيعة العنصرية فضلاً عن الرأسمالية. وهنا أحب أن ألفت الانتباه إلى ما يقوم به هذا النظام الرأسمالى، وما يترتب عليه من ضرورة محاربة حلفاء الشركات عبر القومية، وتخريبها العالمى لتصبح جزءًا لا يتجزأ من جدول أعمال "الوطنى"[٩].

وفى جنوب كوريا تتسارع الخطوات نحو العولمة منذ التغييرات الجيوسياسية التى حدثت عام ١٩٨٩. والأكثر من ذلك انطلاق نظام أسلوب منظمة التجارة العالمية التى عملت على نشر تلك الأصوات المبتعدة عن الأدب الوطنى بوصفه يمثل أفكارًا قديمة. عملت العولمة أيضًا على وضع "الأجندة" الرئيسية لتلك الأصوات ودعمها. كما ستؤدى التسوية الأخيرة بين الولايات المتحدة وكوريا الشمالية التى تمت فى جنيف،

إلى انتهاء الحرب الباردة في شبه الجزيرة الكورية، وإزالة أكبر سند لهذه الحرب الباردة من طريقها، رغم أنه أحد عنصرى نظامها المقسّم. هكذا ينبغى أن ننظر إلى العولمة الحالية بوصفها خطرًا وفرصة فى الوقت ذاته. العولمة خطرٌ سواء اختبأت تحت اسم "التنافس العالمى" أو "الثقافة العالمية" إلى ما قد تتمتع به الآن من استقلال وديمقراطية محدودة. لكن هذا الانفتاح يتم من أجل جهود نحتاج أن نعمل من خلاله ومن خلال الوطنى أيضًا، كما لو أن هناك حدود وطنية (داخل كوريا) سعى إليها لتحقيق مزيد من عالم ديمقراطى يتمتع بالمساواة. فإذا تم التغلب على نظام التقسيم، ونجحت الجهود لتوحيد الشطرين بمُدخل شعبى له معناه، سوف يؤدى ذلك إلى هيكل دولة مُبدعة تستجيب لاحتياجات السكان الواقعية فى عصر العولمة أكثر من تحقيق أى فكرة متخيلة مسبقًا للدولة - الأم. وإذا حدث هذا سوف يتم تنظيم النظام العالمى ذاته من جديد بصورة حاسمة، وربما يكون هذا خطوة فى طريق يحوله إلى نظام عالمىٍ أفضل.

ولا أستطيع أن أزعم بأن إنتاج الأدب الكورى قد ارتفع حاليًا إلى مستوى هذا التحدى. ومع ذلك، فهنالك أسلوب مختلف يسمح بمستقبليات أخرى أسوأ ربما يحافظ عليها نظام التقسيم باحتمالاته، سواء بإطالة التقسيم دون حسْم، رغم تحولها إلى دولة أفضل، مع ترك الشعب الكورى بشطريه الشمالى والجنوبى ضحية لدولتين غير ديمقراطيتين، وضحية للقوى الأجنبية المتلاعبة الاستغلالية، أو احتمال ضم جانب واحد بشروط كوريا الجنوبية الرأسمالية نتيجة لبزوغ القومية الكورية الحثيثة (وهذا ما يعمل الجنس الكورى على تقويته أيضًا) أو الانهيار الكارثى للاقتصاد الكورى، أو كلاهما معًا. تتسم هذه التوقعات بالكآبة الشديدة لأى شعب يحترم نفسه ولا يسعى لبديل أصيل، وخاصة بالنسبة لمن يعملون فى مجال الأدب[١٠].

وعند هذه النقطة، يحق لنا أن نعيد القول بأن الآداب الوطنية ليست وحدها المهدّدة بعصر العولمة، بل أيضًا الآداب العالمية، لأن الرأسمالية العالمية اليوم والسوق الثقافية فى العواصم الكبرى هى التى تمثل الخطر الحقيقى، وليس الأدب ذو البعد الواحد والأفق الضيق. وينطبق الشىء ذاته على العمل السياسى، لأن الانحيازات العرقية الوحشية والقومية والعنصرية هى التى تهدد العالم والسلام والديمقراطية.

ولكنها، فى التحليل النهائى، تعمل من خلال نظام عالمى من التراكم الاستغلالى اللازم له. ولا شك أن درجة الاحتياج القصوى لمواجهة هذا النظام هو "سياسات عالمية للمواطنة"، مثل السياسات التى ناقشها "إتيان باليبار" Etienne Balibar، قائلاً: "إنّ النجاح العملى لمثل هذه السياسات يعتمد على الحكمة والإبداع الذى يتعامل معه كل فرد أو جماعة لربط أبعادها المختلفة من البعد الفردى إلى المحلى إلى العولمة الكاملة. ومن ثم يظل البعد القومى فى سلسلة هذه الأنشطة، النموذج الخاص لبُعْد متداخل وليس منشطراً. هذا ما يظل ضرورياً فى الأدب كله، والمجالات الأخرى أيضاً. ونحن الذين نعمل من أجل أدب كورى، نعتقد أننا منخرطون فى تجربة خلاقة نتمرن فيها عملياً بما يناسب عصر العولمة، وللحفاظ على الأدب العالمى وتعزيزه أيضاً".

الباب الثالث

الفصل الثالث

وسائل الإعلام فى الثقافة الرأسمالية
من الأنشطة المحلية إلى وسائل الإعلام العالمية

بربارا ترنت

Barbara Trent

أمضيت معظم السنوات الأربع عشرة الماضية مستخدمة الڤيديو والفيلم وسيلة لتنظيم المجموعات والتعبير الاجتماعي. وقبل ذلك عملت فى منتصف الستينيات عضواً فعالاً بين النشطاء السياسيين الذين يقومون بتنظيم المجموعات. وكنت فى أواخر السبعينيات خبيرة متخصصة فى التدريب المتفوق فى وكالة العمل التى تشرف على لجان السلام والمتطوعين فى الخدمة الأمريكية (UISTA). كنت أحصل على نقود الضمان الاجتماعى كأم على هذا العمل الذى كنت أقوم به فى الماضى. وكنت أقوم بما أعتقد أنه شأن مهم. وما زلت أفعل ذلك.

وفى عام ١٩٨٢ قمت برحلة بين المدن كجزء من عمل تنظيمىٍّ بمناسبة انعقاد اجتماع الأمم المتحدة الثانى الخاص بنزع السلاح. وقتها خرجت مجموعة من المواطنين، وأنا معهم، من كاليفورنيا فى شكل مظاهرة سياحية. توقفنا عند كل منشأة نووية ونحن فى طريقنا إلى نيويورك (تشمل المنشآت النووية: مواقع التجارب، ومواقع الأبحاث، والمعامل الخاصة بالتخصيب، ومواقع التعدين والتصنيع). سافرنا معًا ـ أنا و Haskell Wexler، المخرج السينمائى الحائز على وسام الأكاديمية على الفيلم الذى أخرجه عن نشاطنا. خلال هذه التجربة، أدركت مدى فاعلية هذا الفيلم بالنسبة للنشاط السياسى من أجل قضيته. بعدها اتخذت قرارًا بالانخراط فى هذا المجال بنفسى.

أمضيت سنوات طويلة أجوب داخل نجوع صغيرة لا يزيد عدد سكانها عن خمسمائة أو ألف نسمة، بالإضافة إلى مدن مثل ديترويت وشيكاغو، أجمع الحكايات من الناس عن الكيفية التى تقوم بها مجموعة واحدة لوضع علامة على الخراف باللون الأحمر فى "دولوث" Duluth، و"منيسوتا" Menesota، أو كيف كسبت مجموعة أخرى إحدى القضايا فى مكان آخر، بحيث يمكن تكرار تكتيكها والمشاركة فيها. وكان مفهوم الفكرة يوحى بأن هذه الخبرات الإيجابية المتفائلة يمكن نقلها بالفيلم والڤيديو إلى القضايا المماثلة. وبعد عشر سنوات من العمل فى هذا المجال شعرت بالإجهاد من هذه العملية، ومع ذلك ما زلت أشعر بتأثير ما اكتسبناه من خلال هذا العمل.

أسستُ مع "ديڤيد كاسبر" David Kasper وكالة إعلام تخدم قطاعًا من مخرجي أفلام الڤيديو ومنتجيها. وبين فترة وأخرى كنا نقوم بأنفسنا بإنتاج أفلام ڤيديو وسينما. أنتجنا ثلاثة أفلام عن القضايا العالمية حققت نجاحًا عالميًا، كان آخرها فيلم "خداع بنما" Panama Decepation الذي حاز على الجائزة الأكاديمية كأحسن فيلم وثائقي لعام ١٩٩٢. وقد حققنا مزيدًا من النجاح بعد عرضه في بلاد أخرى كثيرة نتيجة حصولنا على هذه الجائزة. أما الخبرة الكبيرة التي اكتسبناها أيضًا فهي أسفارنا مع الفيلم على امتداد العالم، التي كانت بمثابة نظرة ثاقبة مفتوحة. ذهبت مع الفيلم إلى مهرجانات في الأرجنتين، وبنما، والمكسيك، وكوبا، وكندا، وفي أوروبا، حيث كنت أشاهد أسماء أهم الأفلام الأمريكية على لوحات الإعلانات ومحطات مترو الأنفاق. ولأني أعيش في لوس أنجلوس ومعتادة على رؤية كل هذه الصور الإعلانية، كنت أشعر بالدهشة والغرابة عندما أشاهد الصور الإعلانية لفيلم أمريكي بلغة أجنبية أثناء سيري في شوارع الأرجنتين. ومن ثَمّ، بدأت أدرك من الوهلة الأولى هيمنة هذا النمط في احتكار الميديا العالمية المركزة في الولايات المتحدة والتي ولدت في هوليود. وانتشرت وهيمنت على كل البلاد.

والواقع أن تأثير هوليود على صناعة السينما، وعلى البلاد التي غزتها تأثير مذهل حقًا. وأضرب مثلاً على ذلك بالنسبة لأكبر وأشهر مخرجي الأفلام في المكسيك الذين حصلوا على أرفع جائزة في المكسيك تعادل أو تماثل الجوائز الأكاديمية في الولايات المتحدة. هؤلاء لا يجدون دور عرض لأفلامهم رغم أنهم أشهر السينمائيين في هذا البلد وأفلامهم باللغة الإسبانية أي لا تحتاج إلى ترجمة. والسبب هو استمرار عرض أفلام هوليود التي تحقق ربحية أكثر بكثير لأصحاب دور العرض. هذه الحقيقة تؤثر تأثيرًا خطيرًا على صناعة السينما الوطنية، لأن السينمائيين عندما يعجزون عن توزيع أفلامهم لا يستطيعون واقعيًا إنتاج وإخراج أفلام جيدة. وهذا ما حدث إلى حد كبير في أمريكا اللاتينية. وما زال هؤلاء المخرجون في هذه البلاد يقدمون أفلامًا رائعة، لكنهم لا يستطيعون إنتاج أفلام توازي قدراتهم الإبداعية نتيجة لهيمنة صناعة سينما هوليود، اقتصاديًا، على بلادهم. ومع ذلك فإذا حاولنا محاربة هذا التأثير ذاته في الولايات المتحدة بعرض فيلم من الأفلام المستقلة نجد

أنها تجربة مهولة. فالمسارح وأماكن عرض الفيديو فى أمريكا هى الأماكن التى ما زالت تعرض إنتاج الميديا المستقلة وغير خاضعة للرقابة. أما التليفزيون فيخضع للاحتكار والتحكم فى فقراته. ولا يمكن للمواطن أن يتشبع بالأخبار الطازجة دون أن يكون له اتصال بشبكة من الشبكات الوطنية. أما برامج "البورنو" أدب الفجور فلا تُشاهد إلا فى فى المواقع السياسية البديلة التى لا تخضع للرقابة.

والواقع أن العلاقة فى أمريكا بين دور العرض واستديوهات هوليود علاقة وثيقة جداً. فقد عرضنا - مثلاً - فيلم (خداع بنما) الذى أنتجناه على إحداى شاشات مسرح متعدد الشاشات، فإذا بهذا الفيلم يحقق لنا أرباحًا تفوق كل الأفلام التى عُرضت فى تلك القاعة مثل فيلم (Sister Act) للمخرج Whoopi Goldbery إنتاج ١٩٩٢، وغيره من أفلام هوليود ذات الميزانيات الضخمة. وبالتالى ظل مسرح دار السينما يعرض فيلمنا مادام يحقق دخلاً ربحيًا كبيراً. ولكننا نحتاج إلى دار عرض فنطلب من إخوان وارنر أو أصحاب أى استوديو آخر لأن فيلمنا متميز ومستقل. ولهذه الأسباب ربما لا نستطيع إنتاج فيلم آخر لعدة سنوات قادمة.. مثل شركة "إخوان وارنر" التى تستطيع إنتاج فيلم خلال أسبوعين، وبعده فيلم آخر جديد. وعندما تنشر الصحف إعلانًا يقول: "تشاهدون قريبًا فيلم كذا" لا نصدق ما يجرى، لأنه إعلان بصرف النظر عما يقدمه هذا الفيلم أو ذاك من موضوع. وليس مهمًا ما سيحققه هذا الفيلم من أرباح فى سبيل أن يتم عرضه بدلاً من فيلمنا. هذه هى الضغوط التى تقابلنا من جانب أصحاب دور العرض الذين يهدمون قدرتنا وإمكاناتنا فى الولايات المتحدة حتى لا نستطيع عرض أفلامنا بأى وسيلة، وتقف حائلاً أمام صناعة السينما المستقلة فى كل أنحاء العالم.

والقضية هى - كما كنت أقول دائمًا لجمهور الحاضرين - أن الولايات المتحدة تملك أكثر الصحف حرية فى العالم، لكنها حرية الذى يقدم أكبر تمويل. ونحن نعرفهم، فهم مثل: David Jhones الذى يرأس كلية أركان الحرب المشتركة، و"وليام سميث" William Smith النائب العام السابق فى الولايات المتحدة، والذى يرأس مجلس إدارة جنرال إلكتريك المالكة (NBC). أما هنرى كيسنجر، وزير الدفاع السابق، فيدعم "هارولد براون" Harold Brown صاحب (CBS). القضية إذن ليست

قضية صحافة حرّة، بل قضيسة غياب إعلام مستقل شجاع. ونحن نحتاج إلى منفذ إعلامى مثل ما يملكون، وهذا ما نفتقده، بل هذا ما يهدد أى محاولة من جانبنا لنسهم إسهامًا ديمقراطيًا. وإذا أردت أن أشرح كيف نوجه أسلوبنا الديمقراطى فى الإطار الحالى ينبغى أن أتناول فيلم "خداع بنما" Panama Decepation وغيره من أفلام مشروع الوكالة التى نمتلكها، كأمثلة على ذلك.

دراسة حالات ثلاث:

توجه نيكاراجوا، وما وراء الشأن الإيرانى، وخداع بنما

أجريت انتخابات فى (بنما) عام ١٩٨٨. وقد اعتاد المواطنون فى بنما الاستماع يوميًا إلى الأخبار من الولايات المتحدة عبر محطة القيادة الجنوبية التى كانت تدير محطة إرسال تلفزيونية فى بنما. كانت هذه القاعدة أكبر مصدر لاستشراء الأسلحة والقوات العسكرية خارج الولايات المتحدة. وكانت توجه وتبرز أخبار الولايات المتحدة وبرامجها. وظل شعب بنما يسمع من هذه المحطة على مدى عامين عن مدى فساد حكومتهم الحالية التى خرّبت البلاد.

وعندما اقترب موعد انتخابات عام ١٩٨٨، برزت مشكلة ما أخذت تذيعه وسائل الإعلام حول المتوقع من أعمال العنف على نطاق واسع التى سيشاهدها شعب (بنما)، إلى جانب تزييف الانتخابات. وكانت نتيجة استمرار الاستماع إلى المعلومات الأمريكية الخاطئة المنشورة فى الصحف التى تزعم أنها أكثر الصحف حرية فى العالم هى عدم ذهاب الأصوات المقيدة فى جداول الانتخابات إلى لجان الانتخابات. وقيل للناس: من الأفضل أن تذهبوا إلى الكنيسة الكاثوليكية، لتوقع حدوث تزوير وتهديد بالعنف على أوسع نطاق. وإذا حاول المشرفون على صناديق بطاقات الانتخاب نقلها إلى اللجان فسوف يسرقها المجرمون "نورييجا" Noriega. وكانت كل تلك الشائعات زائفة. ومع ذلك، كانت النتيجة فى نهاية الأمر أن استجابت الناس لتلك الشائعات، ووصل عدد الناخبين إلى (٢٠٪) فقط من الأصوات المطلوبة. ومن ثمّ،

أعلنت الجمعية الوطنية أن الانتخابات باطلة، ونتيجة لهذا التدخل الأمريكي رفضت منظمة الدول الأمريكية الاعتراف بالانتخابات. وإلى هذا، تم تعيين "نورييجا - Noriega" بصورة غير حاسمة قائدًا أعلى، وأعلنت حالة الطوارئ على أن يتم إجراء انتخابات جديدة. وهكذا نجحت شبكة الأخبار الأمريكية في دفع شعب بنما إلى خرق القانون على أساس الشائعات التي بثتها ونشرتها.

وإذا فتحت التليفزيون ذات يوم كما فعلنا، وشاهدت "جورج بوش" يعلن أنه أرسل (٢٦,٠٠٠ من القوات الأمريكية) للقبض على شخص واحد في بنما، عندئذ ستعرف هول الخطأ المرعب الذي نعيش في ظله. فإما أننا عاجزون عن الاضطلاع بأمورنا العسكرية بأنفسنا، وذلك غير صحيح، أو ضرورة أن يكون لنا أجندة نمارسها، وهذا ما حاولنا أن نقوم به بالفعل.

بدأنا ممارسة جدول أعمالنا بحقيقة احتياجنا للملايين الدولارات لنتمكن من القيام بأبحاث وتسجيل أحاديث في بنما والولايات المتحدة، لننفذ جدول أعمالنا الحقيقي الذي نحتاج إليه. ولأن أسماءنا كانت من الأسماء المبتدئة البعيدة عن البورصة الصحفية، فقد كان من النادر السماح لمنتجي الأفلام المستقلين الوجود في ساحة الحرب. وحتى بالنسبة لمندوبي وسائل الإعلام الكبرى، تم حجزهم لمدة يوم ونصف في القواعد العسكرية قبل السماح لهم برؤية ما يجري هناك. وبالتالي كانت هذه هي بداية فرض الرقابة علينا ومحاصرتنا.

وعندما بدأ الغزو الأمريكي لـ (بنما) لم نبدأ عملنا على أرض بنما، لأننا كنا نريد إنتاج فيلم عن هذا الغزو. ولكن قابلتنا مشكلة الحصول على المبالغ الضرورية وهي (٣٠٠,٠٠٠ دولار) لإتمام الفيلم في عامين. ورغم أن هذا المبلغ يعتبر معقولاً بالنسبة لفيلم تسجيلي، إلا أننا حاولنا رفع ميزانيته في الولايات المتحدة أثناء أيام الغزو. وكان من الصعب تحقيق ذلك في ، لأن معظم المؤسسات التقدمية الكبرى التي تمنح مواطنيها لديها القضايا التي تشكل أهمية مماثلة وتحتاج إلى الدعم، وهي القضايا التي لا تُعرّي موقف الحكومة الأمريكية بصورة مباشرة. أما بالنسبة لنا، فقد حصلنا من شركة (Rhino) لإنتاج الفيديو في الولايات المتحدة على أول مبلغ قُدم

لنا كتمويل كبير قدره (٤٠,٠٠٠ دولار). أما أكبر مبلغ حصلنا عليه وهو (٧٥,٠٠٠ دولار) فقد حصلنا عليه من القناة الرابعة فى تليفزيون المملكة المتحدة. وأعتقد أننا سنتمكن من الحصول مقدماً على مبالغ مسبقة للفيلم التالى، من ثلاثة أو أربعة بلاد، فضلاً عن البلاد التى اشترت أفلامنا من قبل وتثق فى سمعتنا.

ومن مؤسسة (J. Rodic MacArthur) حصلنا أيضًا على مبالغ صغيرة من الأموال المحلية (٢٠,٠٠٠ دولار)، و(١٠,٠٠٠ دولار) من مجلس الكنائس الوطنى، ومن مؤسسة قدماء المحاربين (٣,٠٠٠ دولار). لكننا لم نحصل على أى تمويل من مؤسسات أكبر صندوق مانح مثل صندوق الهبات الوطنى (NEA)، رغم أنه من بين مصادرنا المالية، لأننا حصلنا على (١٥,٠٠٠ دولار) من معهد الفيلم الأمريكى الذى يساهم فى تجديد أموال المنح. غير أن هذا الصندوق خذلنا فى كل فيلم، مثلما خذ لنا مجلس الفنون، ومجلس الدولة الوطنى، ومجالس الإنسانيات، وكل الخيارات الحكومية المتاحة، وجميع محطات التليفزيون الأمريكية التى اتصلنا بها بصفة فردية. ولهذا كانت زيادة ميزانيتنا عقبة هائلة أمام فيلم يتحدى بفعالية صورة ما يجرى على أرض الواقع التى نصورها مسبقًا أمام الرأى العام.

ولكننا رغم كل هذه العقبات استطعنا جمع مبلغ يكفى لنبدأ به الفيلم. كنا نملك أدوات التحرير، ونسعى للحصول على كاميرا بالإيجار، وعرفنا ضرورة الحصول على شهادة تأمين على الكاميرا، ولكننا اقترضنا إحدى هذه الكاميرات من صديق لنا. وبالنسبة لأول فيلم لنا، وهو فيلم (مستقبل نيكاراجوا)، لم نجد أى شركة تأمين فى الولايات المتحدة تقبل أن نحصل منها على شهادة التأمين (Betacam) المطلوبة لتكون معنا فى منطقة الحرب، لأن السياسة التأمينية يجب أن تُعرض على مجلس إدارة الـ (Lloyd's) فى لندن. هذا لأن شبكات التليفزيون الوطنية تملك كاميرات التصوير، فإذا فقدت إحداها تشترى الشبكة غيرها، وبالتالى يتمتعون بحرية الانتقال بالكاميرات من مكان لآخر. ونتيجة لهذه الحرية تصبح الصورة التى يقدمونها وفقًا لرؤيتهم هى الأساس فى وسائل الإعلام على أساس مفاهيمهم. وأنا هنا أحاول إبراز العقبات التى يواجهها مَنْ ينتجون أفلامًا خلافية جدلية، وعلى رأسها العقبات الاقتصادية المرهقة.

ومن بين العقبات أيضًا، تعرّض الذين يعملون معنا كمصادر فى البلاد التى نصوّر فيها للتهديد. وهى البلاد التى يُقال إن الولايات المتحدة أعادت إليها الديمقراطية بينما هى أخطر الأماكن التى صورنا فيها على الإطلاق. فقد أجرينا أحاديث مع ناس أخفوا وجوههم، وأحاديث سرّية مع آخرين فى بنما، وكنا مضطرين أن نظل معهم حتى نهاية اليوم فى محاولة لكى نصورهم فى شريط فيلمنا السينمائى. وكان الناس الذى يعملون معنا فى هذه العملية يقومون بها فى معظم الأحيان تحت الأرض، لأن حكومة (بنما) التى نصبتها الولايات المتحدة كانت تلاحقهم، وكانوا يحتاجون منا إلى ضمانات. وعندما كانت الأمور تهدأ قليلاً كانوا يبدأون فى الظهور، لأنهم كانوا يدركون أهمية ما يكشفونه من حقيقة الأوضاع وآراؤهم تمثل تهديدًا لهم. ونحن أيضًا كنا نحترم خوفهم. أما المواطنون الذين عملوا معنا بصورة مباشرة، فقد دفعوا أغلى ثمن، فيما مثّل لنا حقيقة بالغة الصعوبة. والبلد التى نتركها وقد ساعدنا كثيرون من أهلها ووقفوا معنا، كنا نتركها ونحن مدركون أن الخطر سوف يلاحقهم.

ولكن الشعور بالمسئولية لم يتخل عنا أبدًا. واجهنا مشاكل مأساوية: توفى المصور قبل استكمال تصوير الفيلم، ومن قبله توفى الباحث الأول، كما توفى منسّق الإنتاج فى (بنما) فى آخر يوم للتصوير. توفى أيضًا "شو تشو مارتينيز" Chu Chu Martinez أحد أكثر زعماء (بنما) حكمة واحترامًا، وقد عمل معنا، توفى هو الآخر أثناء الفترة التى تلت الإنتاج. ومثل هذه الكوارث - لسوء الحظ - عندما تحدث أثناء تنفيذ أولئك الراحلين تكلفنا كثيرًا، فضلاً عن انتقالنا فى أسفار من بلد إلى آخر وانشغالنا باهتمامات جديدة بوسائل أخرى، ولم نحظ أبدًا أثناء عملنا برفاهية عاطفية، أو تمويلية أو تعبوية، لنتوقف عن العمل، لنبحث عن المعنى العميق لكل هذه الوفيات. ولم يكن لدينا رصيد فى البنك لنتمكن من الذهاب إلى (بنما) مع طبيب شرعىٍّ ومحقق لنصل إلى دليل يثبت عدم وجود جريمة قتل. وحتى إذا افترضنا وجود رصيد ووقت يسمح لنا بإجراء تحقيق حول وفاة هؤلاء جميعًا، لا ندرى إذا كان بوسعنا إثبات ذلك بالدليل المادى. أو إذا كان هناك من يهتم بذلك حقًا. فقد حدث أثناء الغزو كثير من حالات الوفاة التى لم تجد أدنى اهتمام، ولم تنشر الصفحات

الأولى من الجرائد إلا القليل عن هؤلاء المتوفين. وكنا بعد كل حالة وفاة نسرع فى مواصلة عمل الفيلم، التى هى المهمة الوحيدة التى نتوقع نجاحها. وكان لدىّ اعتقاد راسخ بأن كل خطوة نخطوها فى إنجاز الفيلم هى بمثابة (قطعة من لحمنا) تمثل إحساسًا بالإنسانية.

وفى بنما واجهتنا مشكلة تمثلت فى رؤية بعض من يعملون معنا أن وصولنا إلى "مانويل نورييجا" Noreiga هى مهمة حرجة للغاية. ومع تعاملنا مع أحد الباحثين البارزين، وهو من أسرة لها نشاط سياسى، قدم لنا ما أفادنا كثيرًا وهو يجوب معنا أنحاء البلاد، ويرتب لنا المقابلات. لاحظنا أنه يبدى عدم ارتياحه، بعد اليوم الثانى للتصوير، من الأسئلة التى نوجهها للناس. وفجأة تركنا بدون سابق إنذار. ورغم هذه العقبات والمشاكل، كان الناس أنفسهم أهم مصدر للتعاون معنا، وهم الذين عاشوا فترة الواحد والعشرين عامًا من حكم (نورييجا وتوريجوس) وإن كانوا هم أنفسهم المعنيين بما يجب تحقيقه فى فيلم كبير ضد (نورييجا) الذى جاءت به الصحافة العالمية فعليًا.

واجهتنا أيضًا فى بنما مشكلة كبيرة لتوفير الأمان لنا. فقد تعرضنا لأخطار من مصدرين. أولهما: القيادة الجنوبية التى كان جنودها يجبروننا على التوقف فى الطريق. وعندما كنت أوجه بعض الأسئلة للجندى الذين يوقفنا، يتقدم رئيسه ويشدّه من قميصه ويأمره بعدم الرد على أسئلتى. أما الخطر الثانى فقد تمثل فى الحرس الخاص برئيس الجمهورية، ونواب الرئيس الذين عينتهم الولايات المتحدة، "إندار" Endar، وكولديرون Colderon، وفورد Ford" على التوالى. وكان لكل واحد منهم مائة حارس يرتدون الملابس المدنية، وهى عبارة عن بنطلون له حِجْر واسع عميق، يُخفى فيه الأسلحة تحت (البوت القصير). وكانوا يرتدون قمصانًا فضفاضة فوق البنطلونات لإخفاء المسدسات المعلقة فى حزام البنطلون. وكان أولئك الحراس يسببون الفزع للناس عندما يخرجون المسدسات ويصوبونها فى وجوههم. أولئك الحراس كانوا أكبر تهديد لنا لأنهم لم يكونوا منظمين أو ظاهرين فى أى مكان.

أما أكثر الفترات الأليمة التى مرّت بنا أثناء تصوير الفيلم فى (بنما)، فكانت تلك المشاهد التى رأينا فيها الناس الذين عانوا من الغزو الأمريكى. فقد قضينا ستة

شهور منذ أول يوم حدث فيه الغزو الأمريكى نحاول زيادة ميزانيتنا لكى نستطيع الدخول. وكانت فرصة للناس لكى يرووا لنا حكاياتهم المريرة مع الغزو، وكانت وسائل الإعلام الأمريكية، فى الوقت ذاته، تزعم وتردد أن شعب بنما سعيد بغزو أمريكا لبلاده!! نشرت صحيفة "نيوز آند وورلد ريبورت الأمريكية" تقريرًا مزيفًا من بنما عن المركز الذى يقيم فيه اللاجئون، وقد زرته أنا شخصيًا مؤخرًا لألتقط فيه مشاهد للفيلم. كان يعيش فى هذا المركز (٢٦٥٠ إنسانًا فى حظيرة طائرة) نشرت هذه الجريدة صورة لتلك الحظيرة بأنها عمل رائع قامت به قوات الغزو الأمريكى ولم تذكر أى كلمة عن المعاناة التى يلاقيها اللاجئون بداخلها.

ولأن شعب بنما فقد الثقة فى الصحفيين، ولأن كثيرين من أعضاء حركة المقاومة قد ماتوا، أو اختفوا تحت الأرض، أصبح الشارع فى (بنما) بلا تنظيم جيد. وقد خرجت من خبرتى بعد زيارة (بنما) بنتيجة تؤكد أن عقلية شعب بنما لا تضاهيها أى عقلية أخرى. كان المواطنون فى بنما يأتون إلينا ومعهم الصور مختبئة فى معاطفهم. ثلاث أو أربع صور التقطوها فى الأيام الثلاثة الأولى من الغزو الأمريكى. كانوا محتاجين لبيعها والحصول على نقود فورًا. فإذا لم نكن مستعدين لدفعَ الثمن فورًا فلا بأس بالنسبة لهم، لأنهم واثقين من وجود آخرين يشترون منهم تلك الصور. كانوا قادرين على الاحتفاظ بهذه الصور على أمل بيعها بـ (٣٥ أو ٥٠ دولارًا)، ليضمنوا الأمن لأسرتهم لمدة شهر واحد فقط. وكانوا يدركون أيضًا أن إذاعة وعرض هذه الصور على العالم سيكون لها تأثير مختلف لصالح شعب بنما. هذه الفكرة كانت بعيدة تمامًا عن الناس العاديين، الأمر الذى كان من الصعب علىّ فهمه إذ كان الوضع مختلف عن الخبرة التى اكتسبتها فى بلدان وسط وجنوب أمريكا. فالناس فى بعض المناطق كانوا فى حالة من الفقر المدقع لدرجة أن كاميرات التصوير الخاصة بنا باتت هدفًا للسرقة. وقد تعرض "بول تروتن"، أحد المتطوعين لمساعدتنا، لهجوم وحشىٍ اضطره للعودة إلى الولايات المتحدة بعد ٢٤ ساعة فقط من وصولنا إلى (بنما). وكنا نضطر لإخفاء الشريط السينمائى بعد كل لقطة، ونتخذ كثيرًا من احتياطات الأمن أيضًا.

كما واجهتنا مشكلة أخرى هى كيفية العودة بشريط الفيلم إلى الولايات المتحدة، فقسمنا الشريط وأرسلناه مع ثلاثة أو أربعة أشخاص عائدين إلى الولايات المتحدة. فالشخص التى يحمل معه مجموعة كبيرة من لقطات الفيلم مرة واحدة كنا نسلمه خطاباً من أحد أعضاء الكونجرس الذين يؤيدوننا، موجه إلى موظفى الجمارك يكتب فيه: (إذا أردت أن توقف هذه السيدة، افعل ذلك دون أن تصادر الشريط السينمائى الذى معها.. اتصل بمكتبى ستجد أحد المساعدين فى انتظار مكالمتك فى الفترة من كذا إلى كذا عند وصول طائرتها..). وكان الخطاب مكتوباً على ورق من أوراق الكونجرس الرسمية، وعليه الختم الرسمى. وبدون تلك الإجراءات التى تضمن تأمين الشريط، كان من الصعب الدخول به إلى الولايات المتحدة. وما زلت أذكر كيف تم مصادرة فيلم "Haske Wexeller" "لاتينو" Latino فى نيكاراجوا عام ١٩٨٥. وكنا نحن نصور فيلمنا (مصير نيكاراجوا)، وعندما استعاده من الجمارك، وجده شريطاً أبيض ممسوحاً.

وذات مرة استطعنا أن نهرب شريط الفيلم إلى داخل الولايات المتحدة بعد أن حولناه إلى شرائط ڤيديو (VHS)، واحتفظنا به فى أدراج مكاتبنا بعد إنتاجه. أما الشريط الأصلى فتم تخزينه فى أحد مخازن هوليود التى تخزن معظم البرامج التليفزيونية. وكانت تلك الفترة التى جئنا فيها بكل أجزاء شريط الفيلم فى طبعة جاهزة أصعب الفترات وأشدها تأثيراً وأهمية، لأننا أنفقنا أموالاً كثيرة من أموال الآخرين، وتركنا حياتنا الخاصة اليومية. كانت فترة بلغت ذروة المخاطرة والتضحيات من أجل شريط سينمائى لا نجد له مكاناً بعد أن حققنا نجاحاً فى إنجازه. بعدها بدأنا نحصل على قسط من النوم، والتناوب لحراسة الشريط السينمائى على مدى ٢٤ ساعة، نقيم فى المكتب عدة شهور أحياناً حتى لا يتعرض الفيلم لأى تخريب.

وبعد عودتنا إلى الولايات المتحدة كانت بعض الوثائق تنقصنا، وإن كان من حسن حظنا تلك العلاقات الوثيقة التى أقمناها مع مركز الدفاع عن المعلومات وخاصة أرشيف الأمن القومى الذى لعب دوراً مهماً فى تعقب قانون حرية المعلومات (FOIA)، الذى نتج عنه الإفراج عن آلاف المصنفات السابقة. يحتفظ هذا الأرشيف بعدد هائل من الوثائق فيما يقدم من أمثلة التعاون المهم المتعلقة ببحث الميديا المستقلة (ووسائل الإعلام).

أما "البنتاجون" فقد صوّر أثناء الغزو شريطًا سينمائيًا طوله ما بين (٦٠٠ ـ ٦٥٠ ساعة)، ومن خلال قانون حرية المعلومات أفرج عن (٥٠ ساعة تصوير فقط). وقد شدّدنا الضغط للتوصل إلى الموافقة على الإفراج عن بقية الشريط، ومع ذلك رُفض طلبنا على أساس أن الجزء الممنوع يهدد الأمن القومى. وعندما واصلنا الضغط إلى آخر يوم فى طبع الفيلم استجابوا لطلبنا بعد عامين تقريبًا. وكان الشريط قد فقد قيمته لأن تسجيله صار قديمًا. وهذه حجة أعتقد خطأها لأن الغزو الأمريكى لـ (بنما) كان فى بدايته منظومة من الأسلحة يختبرها البنتاجون فى المنطقة (كان يجب أن يطلقها فى ساحة القتال بلغته التى تشبه لغة الرياضة). ومن المعروف أن أصحاب مصانع هذه الأسلحة والبنتاجون يعتمدون على تلك الشرائط الفيلمية لتحليل أداء الأسلحة الجديدة. أما الكونجرس فلم يتمكن من رؤية هذه الشرائط والتعرف على ما حدث فى (بنما). وقد فتح الفيلم الذى صورناه المجال أمام أسئلة كثيرة أجبنا عنها نحن بالأدلة المصوّرة. وإن ظلت بعض التساؤلات الأخرى بلا إجابة.

كان أمامنا تحدٍ لاحق، وهو كيف نحصل على شرائط إضافية بسيطة، وأن نأتى بأشخاص يقدمون لنا حكايات عن تاريخ العلاقة بين الولايات المتحدة و(بنما). وفى النهاية أكملنا الفيلم بصورة الرئيس كارتر وهو يوقع على معاهدة (كارتر ـ توريجوز Carter-Torrijos)، ووفاة توريجوز، وفضيحة (إيران ـ كونترا). ويتكلف هذا الشريط السينمائى (١٥٠ دولارًا للثانية الواحدة) وفقًا لتقدير شركتى (ABC وVIS)، لكنه تكلف فى شركة (NBC) ٤٥ دولارًا فى الثانية، ولهذا تعاملنا مع هذه الشركة فى معظم أعمالنا. وهذا يدل على ما كان عليه أن يبلغ رصيدنا بعشرات الآلاف من الدولارات لتنفيذ وتحقيق معظم الشرائط الفيلمية التاريخية. أما الشرائط التى مضى عليها أكثر من عشرين أو ثلاثين عامًا، فنستطيع أن نحصل عليها مجانًا من الأرشيف القومى. أما أى شرائط أخرى فما زالت تحت حقوق النشر.

ومن المعمول به فى هذا المجال أن الشبكات الإذاعية عندما تنتج أحد الأفلام تتبادل كل منها شراءها. وفى نهاية العام يضيف كل منها ثمن الشراء، فيتم إلغاء المبلغ الكلى المطلوب للشركة الأخرى.. وبالتالى تخرج هذه الشركات بدون ديون.

أما أصحاب الشركات المستقلة، فلابدّ أن يدفعوا ثمن الشريط مقدمًا مبالغ سائلة. وهذا أيضًا أحد العوامل الاقتصادية المهمة التى حددّت إمكانياتنا لإنتاج أفلام سياسية تتسم بالتحدى. وهذا هو ما حققه أفضل ما أنتجنا من أفلام سينمائية أبرزنا فيها بوضوح كيف تتلاعب (ميديا الأخبار) بالرأى العام وتخدعه ليقبل ما تذيعه وتتوقعه وتؤيده من خلال غزو بنما. ولا شك أن هذه الميديا أصبحت تقنية بلغت آفاقًا جديدة قبل حرب الخليج وأثناءها. وقد نجحنا فى عرض الفيلم (Dan Rather) الذى أنتجناه فى الفترة المسائية للأخبار، إلى جانب الفيلم الذى ألقى الضوء على حقيقة الأحداث فى واشنطن وبنما. وكانت المعركة التى قاتلنا فيها للحصول على بعض فقرات من الشبكات الإذاعية عملية عبقرية فى حدّ ذاتها لأنها تخضع للموافقة. وإذا تحقق النجاح فى الحصول عليها فلابدّ من دفع أرقام فلكية وفقًا لقانون حقـوق النشر. أما إذا لم يتم الحصول على التصريح فمن الممكن استخدام جزء من الشريط لنقد الأسلوب الذى تقدم به القصة. أما المشكلة التى واجهتنا عندما نحصل على شبكة نعرض فيها شريطنا السينمائى أن تكون الشبكة غير مطالبة بهذا، فيما يجعل من الصعب انتقاد أخبار التلفزيون من خلال الشرائط السينمائية، لكننا استدلعنا الحصول على أحد هذه الشرائط لنذيعها فى فترات ما بين البرامج.

والحقيقة أن ما حققناه على مستوى التحرير يرقى إلى المستويات الإذاعية، واستطعنا أن نكتب نسختنا بإمكانيات تسهيلية قليلة، ولم نستطع أن نحقق أشياء أخرى مثل عدم توفر تكنولوجيات معينة. وعندما تعاملنا مع مطابع كبيرة منحتنا هبات لها قيمتها، من الغريب أننا وجدنا تكلفتها تفوق طاقاتنا المادية.

ورغم أننى كنت أسافر مع الفيلم من بلد إلى بلد، لم أستطع أن أشاهده كاملاً على مدى الشهور الستة الأولى من عرضه. فمن الصعب مشاهدة الفيلم الذى تعمل فيه. وكان من الصعب علىّ أن أتحمل هذا على مدى عام كامل من العمل فيه بعد أن أتركه بدموعى وقد تم مسح جزء منه فى "المونتاج والميكساج"، لضيق الوقت ونقص ما لدينا من نقود. كذلك اضطررنا لترك المشاهد التى قررنا استبعادها. وهكذا بعد عامين كاملين من العمل فى الفيلم ومواجهة كل الصعاب، كان الأمل يحدونا أن يخرج الفيلم كما خططنا له، وهذا ما جعلنا نقبل فى البداية بعض عيوبه.

وبعد أن انتهينا من فيلم "خداع بنما" Panama Decepation وحصلنا على جائزة الأكاديمية، عرضناه على محطات تليفزيونية هامة فى أوروبا والعالم. وقد سمعنا كثيراً من يقول: "إننا قدمنا (بنما) الحقيقية حقًا". لماذا؟.. لأن (هيئة الرقابة المتحدة - PBS) أنتجت فيلمًا اسمه "الحرب والسلام فى بنما"، ونشرت كل من (Lehrer وMcheil) تقريراً حول هذا الموضوع دون أن يناقش الأسباب التى أعلنها "الرئيس بوش" عن أسباب غزو بنما. ولم تلمس هذه التقارير أى معلومات حول (الميديا) ودورها فى خداع الرأى العام المتعمد سواء فى الولايات المتحدة أو عالميًا. وكيف تخصص ألمانيا وفرنسا، مثلاً، عدداً من الساعات عن حرب صغيرة ليستا طرفين فيها؟ ولماذا استهلاك الوقت فى هذا الموضوع، إلا بهدف إخفاء حقيقة مثل هذه القضايا؟ لكن كان هناك خط للمواجهة متمثلاً فى مؤسسة نحترمها احترامًا كبيراً وهى مؤسسة (Charles Shuhoff)، وهى شركة توزيع شجاعة من أنجح الموزعين فى العالم. هذا الخط الدفاعي يخلق تياراً ثابتًا بمساعدة دافعى الضرائب المخدوعين، وذلك بتوزيع برامج عن مُجريات الشئون كافة وعلى نطاق واسع. لكنها أيضًا تتعرض لرقابة دائمة على الأسواق لأن برامجها تملأ المساحات الزمنية المتاحة تعرض فيها تحقيقات نقدية صحفية لقضية ما قبل أن يتاح لها فرصة استكمال أو توزيع أى مادة حقيقية قوية تتعمق فى صُلب الموضوع الذى يسمى الأسماء بمسمياتها ولديه شجاعة توجيه اللوم عند الضرورة. وفى خط المواجهة صورٌ أخلاقية، رغم أنه فى معظم الأحوال لا ينتج أكثر من بعض البرامج التى لا تهدد "اتحاد الرقباء" PBS، أو حكومة الولايات المتحدة التى هى الرقيب الأول، وهذه هى المشكلة الحقيقية التى أراها.

أما فى البلاد الأخرى كان تنفيذ العروض المسرحية أقل إمكانية من البرامج التليفزيونية. وقد نجحنا فى تسويق فيلمنا فى (٢٥ بلداً) تم عرضه فيها مما أتاح لنا الاشتراك فى مهرجانات سينمائية، وكتبت عنه الصحف عديداً من المقالات أنه ترك أثراً وطنيًا. وقد ترتب على ذلك توفر الموزع الذى تبنى جماهيرية هذا الفيلم.

أما موقف التليفزيون الأمريكى من الفيلم فكان يدعو للأسف. فلم نستطع عرض أى فيلم من أفلامنا من خلال الـ (PBS). وكانت الفضيحة الحقيقية أن

الـ (PBS) بدأت تعرض على المستوى الوطنى مسلسل (POV)، وهو عرض قذفت به فى وجه الجماعات التقدمية مثل إلقاء قطعة من العظم لكى يبرروا سبب عدم عرض فيلمنا الذى حصل على الجائزة الأكاديمية للفيلم التسجيلى. هذا رغم عرضه فى مئات المدن ودور السينما فى (٢٥ بلداً) ورغم ماكتبت عنه كبريات الصحف ـ كما ذكرت من قبل. وأحب أن أشير إلى ما كتبه لى الصديق (Jenifer Lawson) نائب الرئيس التنفيذى للبرامج الوطنية فى الـ مؤسسة خدمة الثبت الجماهيرى جاء فيه: (إن فيلم خداع بنما يتناول قضية هامة، لكنه لم يواجه مستوى الأمانة التى نلتزم بها من وجهة نظرنا. إن الذى يؤكده الفيلم فيما يتعلق بسياسات الولايات المتحدة ومسلك القوات الأمريكية لم يبيّن حقيقة هذه السياسة. أما الذين أكدوا سياسة الولايات المتحدة الخارجية فى (بنما) فكانوا مثل (ماكسويل ثورمان ـ Maxwell Thurman)، الجنرال ذو النجوم الأربع قائد قوات الغزو، كان أول من أعلن أن هدف الغزو الأمريكى لـ (بنما) هو تدمير قوات (بنما) الدفاعية، وهو الهدف الذى لم تعترف به إدارة (جورج بوش)، وقد أيّد هذا التأكيد (Pete Williams) المتحدث باسم البنتاجون فى حديث صحفى قائلاً: إن هذا الهدف هو جوهر ذلك الغزو. ولم نضمّن فيلمنا ما صرّح به وأكده (Pete Williams)، لأننا شعرنا أنها تعليقات مكررة، سوف تضرب الرأى العام على أمّ رأسه، فهو أيضاً رأى معدّى البرامج التلفزيونية.

وجاء فى تقرير الـ (PBS) حول المبررات التى اقتضت حذف بعض الشهادات التى تضمنها الفيلم، لأنها شهادات الفقراء الضحايا الذين لا يتحدثون الإنجليزية، الموقف فيما لا يُوضّح وضوحاً كاملا بالقانون بـ (Dan Rather)، أى أنهم لا يدركون حقيقة ما يحدث فى بنما. كان هذا هو الموقف الطبقى والعنصرى لـ (PBS). ويواصل صديقى كلامه قائلاً: (لقد أذاعت الـ (PBS) تقاريرها على نطاق واسع حول علاقة الولايات المتحدة مع (نورييجا ـ Noriega)، وعن غزو بنما والأحوال هناك بعد الغزو. ولمواجهة خط الدفاع عن الحقيقة، أنتجت فيلمين تسجيليين هما: (The Noriega Connection) و(الحرب والسلام فى بنما). يحلل الفيلم الثانى التعبئة العسكرية للغزو، مثل: هل كان لدى أمريكا خرائط جيدة؟ أو، هل تم التخطيط لعملية الغزو؟ وهل تم قتل عدد من الناس أكثر مما كان متوقعاً؟ ويبدأ هذا الفيلم

بتكريس الأسباب الرسمية الأربعة التى تبرز هدف الغزو، كما لو أن تلك الأسباب هى الحقيقة. أما الهدف الأساسى من فيلمنا، فهو كشف حقيقة الأسباب ذات الصلة بالغزو التى أعلنها "جورج بوش" .

ومن المؤسف أن التقدميين والليبراليين فى الولايات المتحدة يعتبرون أن الأفلام التى لا تعرضها شبكة تليفزيون (بنما) ربما تكون أفلامًا تآمرية. فالرأى العام الأمريكى يحترم الـ (PBS) احترامًا كبيرًا، ذلك الموقع الذى أعتبره موقعًا مخربًا للرأى العام. وأنا أعرف بعض من قدموا أفلامًا تقف فى خط المواجهة الأمامى، وتعتبر إسهامات لا بأس بها، ولكن ينقصها عدم ذكر أسماء أو إظهار وجوه. أما أنا فأقول: إن إظهار الوجوه وتسمية الأسماء تؤدى بنا إلى الهدف المنشود.

وعندما تعترض الـ (PBS) على فيلم ما، يحدث أمران. الأول: نشر أسباب اعتراضها فى الصحف، فيما يدفع المحطات المستقلة التى لديها الشجاعة لعرض الفيلم إلى الارتباك لأن هيئة الرقابة الوطنية (PBS) أعلنت أن مستوى الفيلم لا يواكب المستوى المتسم بالعدل. فمَنْ إذن من مديرى البرامج فى (Siouxcity) بولاية (Iowa) يمكن أن يقول إنه يعرف أكثر من رؤساء اتحاد الـ (PBS) إذا اختار فيلمًا لعرضه؟ ألا يُعتبر فى ذلك الوقت شخصًا غير مسئول إذ أقيمت ضد مدير البرامج أو الشبكة التليفزيونية دعوى قضائية..؟ وكيف يدافعون عن أنفسهم إذا نشر هذا الاتحاد الرقابى رأيه فى الصحافة بأن هذا الفيلم غير مقبول..؟ هكذا نرى كيف تستطيع سلطة الـ (PBS) التشوية والتشويش بصلاحياتها على إمكانية توزيع وعرض أفلامنا بما تتمتع به من نفوذ وسلطات. وأنا أعرف ما يحدث من معارك بين وقت وآخر لحماية الـ (PBS) إلى درجة أننى أشعر بمرارة العلقم، ذلك لأن ما يحصل عليه هذا الاتحاد الرقابى من أموال يذهب إلى شبكة الـ (CPB) والـ (NEA)، وهى الشبكات التى تموّل الأفلام المخادعة وتنافس أفلامنا .

أما القناة الوحيدة التى تعرض "فيلمنا" فهى قناة "Cinemax"، وكذلك قناة "الفيلم المستقلة". ولعل أكثر الصور التى تحدّت حادث اغتيال الرئيس جون كينيدى، كانت من صاحب محطة "Arts and Entertainment" "نايجل تيرنر" Nigel Turner.

كما تم وضع حدٍ لبعض محطات الإرسال الوطنية مثل محطة (MBO) و (Discovery)، التى تذيع البرامج ذات المخاطرة. أما محطات القطاع الخاص التى يملكها بعض أعضاء الاتحاد الرقابى الـ (PBS)، فتبقى عاملة وفاعلة لتخدم ناخبيها. وبعد أن انضمت محطة (KqED) إلى اتحاد (PBS) فى سان فرانسيسكو، عرضت فيلم "خداع بنما" بعد عرضه فى كاليفورنيا، كما عرضت فيلمنا السابق "ما وراء إيران كونترا" تغطية لعرض فيلم "خداع بنما". ولا شك أن موقف هذه المحطة كان موقفًا جيدًا وهى المحطة المرموقة ذات المكانة، فقد كان عرض الفيلم نوعًا من الدفاع عن الفيلم. خاصة أن ردّ فعله على المشاهدين كان إيجابيًا ومؤيدًا لنا. أما الفقرة التالية جاءت من شبكات كل من (W9BH فى بوستن) و (KBDI فى دنفر) و (WNYC فى نيويورك). وهذه المحطات من أهم أكبر المحطات التى تهتم ببرامج الرأى العام. وكان قرارها بعرض فيلم "خداع بنما" له تأثير كبير على المحطات الأصغر والأكثر ترددًا فاهتمت بعرضه. وزادت استجابات المشاهدين المتعطشين للتحقيقات الأعمق حول البرامج الخلافيّة. وعندما عرضت محطة صغيرة فى "سان ماتيو بكاليفورنيا) وهى محطة (KCSM) فيلم (خداع بنما)، تلقت تبرعًا قيمته (١٠٠,٠٠٠ دولار) من أحد المساهمين أعجب بشجاعة المحطة، فيما يبيّن تأييد هذا النموذج من البرامج.

وأحب أن أعرض بعض الحلول التى أراها تدعم وتعزّز القائمين على صناعة السينما المستقلة من خلال طرح الأفكار التى يمكن أن تطبق على نطاق العالم. أقترح عرض الأفلام فى المسارح، ومحلات الفيديو والتليفزيون. هذا لأن تجربتنا فى عرض الأفلام على المسارح فى مدن البلاد المختلفة كانت أول وسيلة اخترقنا بها حاجز الاتحاد الحكومى الذى يخنق المعلومات. كنا عندما ننتقل من بلد إلى آخر، نعرض الفيلم على المسرح بالتنسيق مع الجماعات المحلية المنخرطة بالفعل فى القضايا ذات الصلة بالفيلم، ومجموعة الأهداف التى تتبعها. كانت هذه الجماعات تقوم بعمل كم هائل من الإعلانات، بالإضافة إلى إرسال رسائل من القراء إلى الإذاعة والصحف فتصبح مثل الإعلانات. وكان مركز هذه الجماعات يزداد قوة، عندما تنضم إلى البرامج المسائية المفتوحة التى تستضيف بعض الشخصيات، مع

إظهار صور شيكات التبرع التى يقدمها المتبرعون حتى يظل اتصالهم بهم قائمًا، وبعد عرض الفيلم تصل مئات الخطابات من المشاهدين، أو يتحدثون كثيرًا عنه فى الإذاعة، مع المواقف المتنوعة التى تحدث تغييرًا إيجابيًا. كما يتوفر أيضًا تدريب للنشطاء المحليين له قيمته. وقد أنتجنا جهازًا يدويًا أسميناه "خذها إلى المسرح" Take it to the theatre يوفر تعليمات للنشطاء كيف يحصلون على تصريح بعرض الفيلم. وبعد أن نترك هذه المدينة أو تلك، يواصل النشطاء المحليون بدلاً منا المهمة لمدة عدة أسابيع طوال مدة عرض الفيلم على المسرح. لكن المشكلة التى كانت تقابلنا عندما نعود إلى المدينة نفسه مرة أخرى بعد عامين، ونريد فتح الموقع السابق للعرض أننا نجد الذين قمنا بتدريبهم قد اختفوا، وعلينا أن نبدأ من نقطة الصفر مرة أخرى.

وكان علينا أن نقنع المؤسسات الكبرى أن ملايين الدولارات التى تنفق فى إنتاج الأفلام المستقلة قد تضيع هباءً إذا لم تنفق فى مناخ يسمح بالحصول على تصريح بعرضها لكى يشاهدها الناس، وإلا سوف تصبح هذه الحركة الفنية المستقلة مجرد إنفاق للأموال وإحباط وألم لمنتجيها وهم شخصيات لها وزنها. إذ إنّ هذه الحركة تحتاج إلى نظام يدعم المنتجين المستقلين تمكنهم من إنتاج وتوزيع شرائط الفيديو، فلم يولد معظم أصحاب صناعة الفيلم موزعين. وبالتالى فليس أمامهم أى اختيار سوى القيام بتوزيع أفلامهم السينمائية وبرامج الفيديو بأنفسهم. ولم أتمن شيئًا أكثر من أن يأتى يوم يشارك فيه أصحاب صناعة السينما المتخصصين ليعملوا معًا فى إعداد إستراتيجية يقدمون من خلالها مواد فيلمية راقية تنظم لحشد قاعات لنشر المعلومات عن الأفلام. فإذا ما تحقق هذا المناخ البيئى وتم تمويله، وقتها سوف يتوفر إمكانية اختيار عدد من الأفلام الجيدة كل عام تستفيد من هذه الميزة، وبالتالى نضمن تقديم عروض جيدة، وفرق مسرحية مستقلة فى طول البلاد وعرضها تنظم بصورة المهمة الأفلام الهامة. وهكذا تحتشد الناس لتشاهد الأفلام الجيدة فى دور العرض.

ونحن نحتاج أيضًا إلى رصيد فى البنوك له عائد، تودعه إحدى المؤسسات الحكومية لنتمكن من الاقتراض منه فتساعدنا فى عرض الفيلم، على أن نسدد القرض من أرباح الفيلم، وهكذا يتجنب صانعو الفيلم مسئولية تحمل المسائل

الاقتصادية الخاصة بإنتاجه. فنحن مثلاً لم نستطع أن ندفع قيمة حملة إعلانية على المستوى الجماهيرى إذ أردنا عمل ألف إعلان دفعة واحدة بهدف توفير اقتصادى. وأخيراً كنا فى حاجة أيضًا إلى موزّع نحدّد معه توقيت عرض الفيلم، إلا أن ما يحدث فى معظم الأحيان هو عدم موافقة الموزعين الجيدين على عرض الأفلام الخلافية سياسيًا. فهم يفضلون إنفاق أموالهم على الأفلام التجارية التى تحقق لهم أرباحًا طائلة، وذلك وفقًا لحسابات تتعلق بمصادر التمويل وتوقيت عرض هذه الأفلام التى تجذب اهتمام الموزعين. وبالتالى كان علينا أن نجد وسيلة تنافسية أكثر فاعلية. فإذا اقتنعنا بأن لنا جمهوراً يشاهدنا فى الخارج، كان ذلك يدفعنا إلى إنتاج سلسلة من الأفلام المتواصلة.

أما فيما يتعلق بأفلام الڤيديو، فكنا فى حاجة إلى رصيد يسمح لنا بتمويل ما أُطلق عليه "شراء بضمان مؤجل" buy back guarantee، أى عندما يقدم Rhino Home مثلاً ـ لكبار الموزعين الذين يحتفظون بشرائط الڤيديو فى مخازنهم عدداً من هذه الشرائط، فسوف يشترون منه خمسمائة شريط. وهكذا نوزع كل شرائط الڤيديو، فيما عدا الأفلام التسجيلية الاجتماعية الوثائقية، لأن قليلاً من هؤلاء المنتجين من يثق فى إمكانية تسويق هذه الأفلام وإرجاعها بأثمانها. وإذا تم بيع فيلم من هذه الأفلام كما حدث مع أفلامنا، لا يخسر منتج الفيلم، بل يحقق ربحًا. ومع ذلك، لم نستطع إقناع المؤسسات الصغيرة أن تودع لحسابنا مبالغ مالية تضمن تمويل أفلام الڤيديو بما يوفر لها الدعم والفرصة الكافية لتسويقها. ويحرص الموزعون المستقلون على تنمية علاقاتهم مع محلات التخزين والبيع الممتدة بطول البلاد وعرضها، الذين يوافقون على شراء عدد معين من أفلام الڤيديو التى تعرض موضوعات خلافية. وبالتالى يتعرف الناس على هذه المحلات ويشترون هذه الأفلام. ولهذا، كان علينا أن نركز أولاً على هذه الشركات المستقلة بعيداً عن التليفزيون العام، ونوظف نقودنا فى اختيارات أخرى تساعدنا على تنمية علاقاتنا مع الـ (HBO) و(A. E)، ومع القنوات التعليمية، ومع (TBS) و(Cinemax)، وقناة الفيلم المستقلة، وقناة (Sun Dance) الجديدة، وغيرها من القنوات، إذا أردنا المحافظة على صناعة الأفلام الخلافية، واستثمارها استثماراً كاملاً.

أعتقد أيضًا أننا فى حاجة ماسة لتأييد الميديا المستقلة لنا، وتحليل التقارير الإخبارية المستقلة، ومواصلة العمل مع الناس فى العالم كله. فنحن فى حاجة إلى أبناء العالم الثالث لتقوية أنفسنا هنا فى الولايات المتحدة بتسجيل تاريخنا، وخلق صورة يراها العالم لنا لنشترك معًا. وهذا هو الوقت الذى يجب أن نبدأ فيه العمل.

الباب الرابع

الفصل الأول

الدولة.. والتفكيك.. والله.

شريف حتاتة

لأنى كنت طالبًا أدرس الطب، وقد ولدت ونشأت فى بلد مستعمَر مثل كثير من شعوب البلدان الأخرى.. تعلمت كيف أربط بسرعة بين السياسات والاقتصاديات والثقافة. ولأنى درست فى مدرسة إنجليزية، اكتشفت أن الإنجليز كانوا ينظرون إلينا بنظرة متعالية، فقد حفظنا عن ظهر قلب (Rudyard Kipling)، وامتدحنا روائع الإمبراطورية البريطانية، وتابعنا مغامرات (kim) فى الهند، وتشبعنا بثقافة التفوق البريطانية، وأنشدنا الأهازيج فى ليلة الكريسماس.

وعندما كان طلاب كلية الطب يخرجون فى مظاهرات ضد الاحتلال الإنجليزى، كان الإخوان المسلمون يعتدون عليهم مستخدمين السلاسل الحديدية والمطاوى. وكانت الحكومات الموالية للإنجليز تطلق عليهم النيران أو تعتقلهم.

وبعد أن تخرجت فى كلية الطب عام ١٩٤٦، عرفت، وأنا أعمل فى أقسام المستشفى، كيف أن الفقر والصحة مرتبطان. كنت فى حاجة إلى خطوة أخرى فقط لكى أفهم أن الفقر فى بلدى له علاقة بالحكم الاستعمارى والملك الذى يؤيده، والطبقة، وما كان يُسمى فى ذلك الوقت إمبريالية، فضلاً عن انهيار واستيلاء البنوك الأجنبية على الأراضى. كنت أسمع هذه الأحاديث العامة فى اجتماعات الأسرة التى تعبّر عن الواقع بلغة بسيطة وبدون تزويق. كانت هذه الأحاديث حقائق الحياة اليومية. ولم نكن بحاجة لقراءة كتب لربط المعلومات بعضها ببعض، لأن الحقائق كانت ماثلة أمامنا نراها ونستوعبها. وفى كل مرة نذكر هذه الروابط كان هناك من ينصحنا بأن نكف عن هذا الحديث عن أحد المسئولين ممن لا نجيبهم، سواء كان حاكمًا، أو أحد أفراد البوليس، أو مدرسًا، أو مالك أرض، أو رجل دين، أو راهبًا، أو الله.

وإذا ربطنا بصورة مستمرة بين هذه الحقائق، يكون مصيرنا الاعتقال، أما بالنسبة لى مع هذه الخلفية المعرفية، فقد فتحت لى الدراسات الثقافية والعولمة أفقًا واسعًا، ارتبط عالمى فيها بالمتغيرات السريعة التى تحدث فى العالم. وكانت فرصة تعلمت فيها واستوعبت كيف أن الاقتصاديات والسياسات والثقافة والتفكير الفلسفى فى أيامنا هذه إما أن ترتبط وتتسق مع بعضها البعض أو العكس.

ولست بصـدد تناول كل هذه المسـائل، ولكنى أريد فـقط أن أثيـر بعض نقـاط للمناقشة تحت عنوان هذا البحث وهو «الدولرة، والتفكيك، والله». هذا لأننى قادم من مـصـر، يميـزنى أننى واحـد من الذين ينظرون إلى العـالم من الجـزء الذى يُعـرف بالجنوب، أكثر من العالم الثالث، أو أى جزء آخر.

نظام اقتصادى جديد:

نظرة الشمال إلى الكون نظرة محدودة.

لم يحـدث فى تاريخ العـالم من قبل أن تمركز رأس المال وتركز فى عـدد قليل من الأمم وفى أيدى عدد قليل من الناس كما يحدث الآن، فالدول التى تكوّن مجموعة الدول السـبع المتـقـدمـة بسكانهـا البالغ عـددهـم (٨٠٠ مليـون نسـمـة)، تتحكم بالقوة والنفوذ تكنولوجيًا، واقتصـاديًا، ومـعلومـاتيًا، وعسكريًا، فى مـعظم بقيـة سكان العـالم الذين يصل مقدارهـم تقريبًا إلى (٤٣٠ بليون نسـمـة)، يعـيشـون فى آسيا وأفريقيا وشرق أوروبا. وأمريكا اللاتينية.

هناك أيضًا (٥٠٠ شركة متعددة الجنسيات، مسئولة عن (٨٠٪) من التـجارة العالمية، و(٧٥٪) من الاسـتثمارات، وتستقر نصف هذه الشركات العملاقة فى الولايات المتـحدة، وألمانيـا، واليـابان، وسـويسـرا، وتجـمـع منظمـة التعـاون الاقتـصـادى والتنميـة (OECD) فى عضويتها مجموعة من الدول تساهم بـ (٨٠٪) من الإنتاج العالمى(*).

وبهذا يتصل تركيز رأس المال بطبيعة الثورة التكنولوجية الجديدة، ومن ثمَّ، يقل شيـئًا فشيـئًا، اعتـمـاد دورة التـراكم على الاسـتـخـدام المكثف للمصـادر الطبيـعـيـة، والعـمـالة، وحـتى على رأس المال الإنتـاجى، وبالتـالى تعـتـمـد أكثـر فـأكثر على تراكم التكنولوجيـا المرتكزة على اسـتـخـدام المعـرفة. وهكذا يصـبح تركيـز وتمركـز المعـرفة التكنولوجية أكثر كثافة واحتكارية بالنسبة لصـور رأس المال الأخرى مما يزيد الفجوة بين الأغنيـاء والفقـراء، وخاصـة بين «الشـمـال» و«الجنوب» وهذا التـراكم للتكنولوجـيـا يمكن أن يعمل بطرق مختلفة:

(*) مع ملاحظة أن هذه الأرقام لا تعبّر عن سيرة التطور التكنولوجى منذ صدور هذا الكتاب. (المترجمة)

١- أن ينتج إنتاجًا متناميًا غير مادىّ (Dematerlization) وقد حدث ذلك خلال العشرين عامًا الماضية. فقد تم تخفيض العملية الإنتاجية اليابانية إلى ثلث (٣/١) حجم المواد الخام المستخدمة فى الإنتاج بالنسبة للفرد. ومنذ عام ١٩٨٠، تم تخفيض الإنتاج السنوى بنسبة (٣٪) فيما يزيد ستة أضعاف إنتاج الفترة من (١٩٦٥ - ١٩٧٦).

وقد نتج عن هذا الإنتاج غير المادى، من بين عوامل أخرى، الاتجاه نحو تحقيق أسعار أرخص بالنسبة لـ (٣٣ مادة خام أساسية)، وتدهور أسعار أخرى تم الإعلان عنها بصورة أكبر فى السنوات الأخيرة. ويرتبط الإنتاج غير المادى بعمليات أوتوماتيكية الإنتاج. وهذا يعنى خسارة قيمة العمل فى كل من الشمال والجنوب، أى أن الناس العاملين قد فقدوا قيمتهم وأصبحوا بلا فائدة، ويجدر الإشارة إلى أن الجنوب يعانى أكثر من الشمال لأنه يعتمد اعتمادًا بالغًا على العمل والمواد الخام.

٢- التلاعب فى السوق، والمضاربة فى الأسواق المالية.

هذان العاملان يرتكزان على المعلوماتية، والاتصالات، والحركة السريعة التى تعمل من أجل أصحاب المراكز الأكبر، والأكثر ثراءً.

٣- أنتجت ثورة وسائل الاتصال، والنقل، والمعلوماتية، ابتكارات إدارية بعمليات إدماج رءوس الأموال، تزايد معها اندماج الأعمال الخاصة بطريقة الاعتماد على تركيز رأس المال. وقد نتج عن ذلك بصورة متزايدة، تهميش الأعمال الوطنية، والقطاع العام والخاص للدولة. كما تزايد انعزاله عن أداء دوره فى السوق المحلى، ووجوده كدور حى بالنسبة للغالبية الساحقة الفقيرة من الشعب.

الدولرة أو الفقر العالمى:

نظرة سريعة على الكثرة فى الجنوب

١- ترتبط كلمة (Plunder) أى السلب والنهب، بالفترة التجارية مع أرمادا الإسبانية، والقراصنة، وشركة الهند الشرقية، والملكة إليزابث (الأولى طبعًا)، وتجارة

العبيد، والأتراك العثمانيين، وغيرهم. وتتدرج هذه الكلمة تحت أسماء أخرى وهى (التجارة الحرّة)، القروض، المضاربة فى الأسواق المالية، وحتى كلمة التنمية أيضًا.

ونتيجة لهذا، كان صافى الانتقال التمويلى من عام (١٩٨٠ - ١٩٩٠) من الجنوب إلى الشمال، يوازى عشرة أضعاف مشروع مارشال. نقل هذا الانتقال التمويلى حوالى (١٨٠ بليون) من العالم الثالث إلى البنوك التجارية فى الغرب خلال الفترة من عام (١٩٨٤- ١٩٩٠).

٢- إن ما يُطلق عليه البنك الدولى اسم «الإصلاح الهيكلى» هو فى واقع الأمر استئصال اقتصادى كامن. كما أن دولرة الأسعار فى الجنوب يعنى رفع هذه الأسعار إلى المستويات العالمية لمثيلاتها فى الولايات المتحدة وأوروبا. هذا بينما يقل متوسط الأجور فى الجنوب (٧٠ مرة) عن الشمال. إن بائع التجزئة فى الشمال يحصل على أجر يزيد (٤٠ مرة) عن أجرة عامل مصرى فى مصنع. ويبدأ مرتب الطبيب بما يوازى (٤٠ دولارًا) فى الشهر.

٣- ومعنى هذا أن التجارة الدولية ما هى إلا نهب غالبية الناس، وخاصة فى الجنوب. ومن الأمثلة، أن زوج الحذاء ماركة (Nike) يباع فى الولايات المتحدة بـ (٨٠ دولارًا)، فى حين تتقاضى المرأة العاملة فى مصنع (Nike) بأندونيسيا (١٢ سنتا) عن كل زوج حذاء. ويصل ثمن كيلو البُن المحمص عند تاجر التجزئة أكثر من (١٠ دولارات) فى سوق البلدان النامية، بينما سعره العالمى فى الولايات المتحدة (دولار واحد). ويحصل الفلاح فى العالم الثالث على ما بين (٢٥ إلى ٥٠ سنتًا) تقريبًا فى الكيلو، ويحصل المنتجون فى العالم الثالث على (من ٥٠- ٧٠سنتًا) أرباحًا على الكيلو الواحد، وعلى الهوامش التجارية المرتبطة بالنقل والتخزين والتعليب وتصدير القهوة. هذا بينما يصل سعر كيلو البن عند تاجر التجزئة فى الولايات المتحدة من (٩- ١٠دولارات). ويحصل التجار الدوليون على مكاسب بدون وجه حق، ومعهم الموزعون، وتجار الجملة، وتجار التجزئة فى دول منظمة التعاون الاقتصادى والتنمية (OECD). فيما يصل الفائض فى هذه المرحلة لغير المنتجين أكثر من (عشرين مرة) عن السعر الذى يخرج من بوابة المزرعة.

وهكذا يتبين أن ما يدخل جيب الفلاح ما هو إلا قشرة توازى من (٢٥- ٥٠) سنتًا نتيجة مُدخل عمله (input)، فالإيجار لابد أن يدفع، والقروض والمديونية الزراعية يجب أن تدفع للخزانة، ومُدخلات المزرعة ينبغى دفعها.. إلخ. وهكذا توجد نماذج مماثلة لتحديد الأسعار فيما يتعلق بأكثر السلع الأولية المنتجة فى الجنوب.

ثقافة عالمية لسوق عالمى

تستخدم الشركات متعددة الجنسية لتوسيع السوق العالمى، وعولمته، والحفاظ على النظام الاقتصادى الجديد، القوة الاقتصادية، والسيطرة على السياسات والقوات المسلحة. لكن هذا الأمر ليس سهلاً تمامًا، فالناس تظل دائمًا تقاوم الاستغلال والظلم، وتناضل من أجل حريتها واحتياجاتها وأمنها، من أجل حياة أفضل وسلام.

ولنجاح ثقافة السوق العالمى، يصبح الأمر سهلاً إذا كان من الممكن إقناعهم بتنفيذ ما يريده أسياد الاقتصاد العالمى. وهذه هى قضية الثقافة التى نتناولها. ذلك لأن الثقافة هى التى يمكن أن تخدم الاقتصاد العالمى وتساعده بطرق متعددة لكى يصل إلى العالم كله، وينتشر فى أسواق أبعد المناطق. والثقافة يمكن أيضًا أن تساعد على خفض أو تخريب، أو منع، أو تقسيم، أو الالتفاف حولها، أو إحباط مقاومة الناس الرافضين لما يحدث حولهم، أو لديهم شكوك فى نواياها، أو يريدون التفكير فى تأثيرها. والثقافة يمكن أن تلعب دور الكوكايين، الذى ينتشر عالميًا هذه الأيام، من (كالى فى كولومبيا إلى تكساس، إلى مدريد، إلى مافيوزى فى جنوب إيطاليا، إلى موسكو، إلى بورما، إلى تايلاند. إنها شبكة عالمية تعمل كغطاء للأعمال الكبيرة الأعمال الكبرى بحجم تجارة قدره (٥ بليون دولار فى العام) ما بين تجارة البترول، وتجارة السلاح.

واليوم، أصبح هناك وسائل قوية تعمل عبر العالم كله لتصريف الثقافة العولمية. إنها وسائل الإعلام التى تلعب دور الاقتصاد، بعد أن جعلت من الثقافة عالمًا واحداً، عالم القطبين: الشمال والجنوب. فإذا كانت الهندسة الوراثية قد وفرت للعلماء إمكانية برمجة الأجنة قبل الولادة، وبرمجة الأطفال والشباب، فقد تم أيضًا برمجة البالغين بالثقافة التى يرتشفونها من خلال وسائل الإعلام، وأيضًا فى الأسرة والمدرسة

والجامعة، وكل مكان. فهل هذه صورة مبالغ فيها..؟ إنها حقًا صورة بالغة القتامة لعالم اليوم.

ولكى يتوسع السوق العالمى، ويزداد عدد المستهلكين، والتأكد من أنهم يشترون ما يباع، وتنمو الاحتياجات التى تواكب ما ينتج، وتنمية شهوة الاستهلاك، هنا تلعب الثقافة دورًا فى تطوير قيم معينة، وأنماط من السلوكيات، ورؤى حول ما هى السعادة والنجاح فى العالم، والمواقف نحو الجنس والحب. أى أن تشكل الثقافة نموذج المستهلك (تجعله موديلاً).

وسوف أحكى عن نفسى، أقول بأننى كنت « راديكاليًا محافظًا»، دخلت السجن، ولكنى ظللت دائمًا أرتدى ملابس كلاسيكية بأسلوب يتسم بالخضوعية. وعندما بدأ ابنى يرتدى «البلوجينز» وحذاء "نيوبالافى"، ارتعشت من الرعب لأنى تصورت أنه سيصبح مثل بعض أولئك الأولاد المجانين فى الخارج، جيل الديسكو. وعندما بلغ الخامسة والعشرين رفض التدخين. والآن يدخن علبتين من «المارلبورو» يوميًا (وهى السجائر التى يدخنها الكاوبويز)، وهذا لم يمنعه من أن يكون مخرجًا سينمائيًا موهوبًا. والواقع أن الأفلام والتليفزيون وغيرهما من وسائل الإعلام كانت فى العالم الثالث سببًا فى زيادة نسبة المدخنين. فقد رأيت أطفالاً فى سوق مدينة مالى فى حالة نصف مجاعة يشترون سيجارة مستوردة واحدة (Benson and Hedge).

لكن الأسوأ ما هو قادم!. إنه أمر حدث لى بدا مستحيلاً وقتها. حدث من الصعب أن تلتزم به حركة جناح يسارىً. فماذا حدث لى؟ وجدت نفسى فى سن الحادية والسبعين، أرتدى البلوجينز، وحذاء (Nike). وأخذت أستمع إلى موسيقى الروك، والريجا، وأحيانًا الـ (Rap). بدأت أيضًا أحب الذهاب إلى (الديسكو). وأحيانًا كان عندى اشتهاءات أخرى كنت أحاربها من قبل ونجحت فى ذلك. أعرف أن هذه الأشياء زحفت إلى حياتنا من خلال وسائل الإعلام، من خلال التليفزيون. والأفلام، والراديو، والإعلانات، والصحف، وحتى من خلال القصص، والموسيقى والشعر. إنها ثقافة وصلت إلى العالم فأصبحت ثقافة عالمية.

كان لى صديق فلاح، كنا أصدقاء جداً. كان يسكن فى بيت من الطين (وتسكن معه الحيوانات: بقر وخراف وجاموسة وحمير). كانت العائلة تسكن معه هو وزوجته، الأطفال، وإخوة، وخالة، والأم، وأسرته كلها البالغة ثلاثين شخصًا.. وصديقى يلبس الجلابية، ويعمل فى الحقول ساعات طويلة، ويتناول الطعام المطهو فى الفرن الطين.

ولكنه عندما تزوج استأجر سيارة بيجو، ودار بها فى القرية مع عروسه وهى ترتدى فستان الزفاف الأبيض. وقد وضعت ماكياجًا على وجهها مثل أى نجمة فيلم سينمائى، وصففت شعرها عند «الكوافير» فى بلدة المركز، وطلت أظافرها «بالمانيكير»، ولم تنس أصابع قدميها «بالمانيكير». وقبل كل هذا، أخذت حمّامًا خاصًا استخدمت فيه صابونًا خاصًا، ثم تعطرت «بالبارفيوم». وكان حفل الزفاف مختلفًا تمامًا عن حفل زفاف والده الريفى التقليدى. وكل هذا التغيير فى فكرة الجمال والأنوثة والاحتفال والسعادة والمركز والتقدم، قد حدث لصديقى الفلاح وعروسه فى جيل واحد. والواقع أن المذنب هنا أو الفاعل المتهم هو التليفزيون الذى يحدّد كيفية مشاهدته والتأثر به.

كان التليفزيون هو الفاعل المتهم، حيث كان فى الماضى موضوعًا لعديد من الدراسات. أكدت هذه الدراسات أن الطفل فى فرنسا، قبل عمر الثانية عشرة، يتعرض لمشاهدة (مائة ألف إعلان تليفزيونى فى المتوسط. ومن خلال هذه الإعلانات، سوف يستوعب مجموعة كاملة من الأنماط السلوكية التى لا يدركها. ومن ثمّ، تصبح هذه القيم جزءًا من تكوينه السيكولوجى وجدانيًا وعقليًا. وترتبط مع هذه القيم، المعايير والأساليب التى من خلالها نرى الخير والشر، والجمال والقبح، والعدل والظلم، والحقيقة والزيف، والتى تنتشر وتتوالد فى الوقت ذاته. وبكلمات أخرى، تُطبع فى ذواتنا القيم الأساسية التى تشكل رؤيتنا الجمالية والمعنوية للأشياء فى هذه المرحلة المبكرة وتظل ثابتة لا تتغير على مدى الحياة.

إن وسائل الإعلام التجارية لا تهتم بصدق أو زيف ما تقدمه لأن دورها فقط هو البيع، فكل منتجات التجميل– مثلاً– تنتشر، كما لو أنها أسطورة الجمال، «وثقافة الجمال»، لكل من الإناث والذكور على حدٍ سواء، وتضمن أنها وصلت إلى أبعد أركان

الأرض، بما فيها قريتى فى دلتا النيل. هذا رغم أن كثيراً من منتجات التجميل ضارة ومؤذية للصحة، ويمكن أن تسبب الحساسية أو الالتهابات فى الجلد، أو حتى ما هو أسوأ، منتجات تكلفت نقوداً، وتعمل على دوافع الجنس، وتحول النساء والرجال (وخاصة النساء) إلى أدوات جنسية. فهى تخفى الشخصية الحقيقية، والجمال الطبيعي، والمراحل الزمنية والحياتية، وتزرع القيم الزائفة وتكرسها حول كينونتنا الحقيقية، وما ينبغى أن نكون عليه، أو ما ينبغى أن نصبح عليه.

ولا تعتمد الإعلانات على معلومة متنوعة أو حتى على تفكير منطقى، بل على الصورة والألوان وتأثيرهما، وكذلك الإنتاج التقنى الجميل والتداعيات والرغبات المخبوءة، هى إعلانات تهدف إلى جذب الجنس الآخر أو النجاح الاجتماعى، أو الإنجازات المهنية والترقى أو السعادة، ولكنها لا تعتمد على الحقيقة، أو العمل والشخصية الجادة، بل على الفجور والغواية، والإغراء بأن يكون لديك سيارة حديثة، وشراء الأشياء والناس أيضاً.

وهناك مجال آخر مهم هو (ثقافة العنف) التى كثر الحديث عنها، والعنف مرتبط بمبيعات الأسلحة، والجريمة، والجيوش، والحرب.

وتنفرد الولايات المتحدة بأن لديها أكبر قوات عسكرية فى العالم حتى بعد انتهاء الحرب الباردة، وتبلغ ميزانيتها العسكرية (٣٠٠ بليون دولار). وربما تحتاج اليوم إلى تدعيم اقتصادها المتأزم ضد دينامية المتنافسين معها مثل ألمانيا واليابان. ونتساءل هنا: من يدفع الثمن فى بقية أنحاء العالم..؟ هذا ما تحصل عليه وسائل الإعلام الامريكية. فالولايات المتحدة تنتج (٢/٣ من كل ما تنتجه كل وسائل الإعلام فى العالم. وتمثل ثقافة وسائل الإعلام الأمريكية جزءاً لا يتجزأ من الثقافة العالمية، والقوة العالمية، والاقتصاد العالمى. ومن ثم ناضلت الولايات المتحدة فى مؤتمر «الجات» الذى عُقد بأورجواى، باستماتة لرفع المساعدات والتعريفة الجمركية على ما تنتجه وسائل الإعلام.

ولكن، لكى تملك جيشاً فلابد من استعداد الناس لأن يقتلوا. والقتل متصل بالأسلحة والجريمة سواء كانت جريمة منظمة أو غير منظمة. ويتصل أيضاً بتجارة السلاح. ولكى تستطيع أن تقتل الآخر، لابد أن تتعلم كيف تقتل فى مرحلة مبكرة من حياتك، أو على الأقل هذه هى أفضل طريقة للقتل. أما إذا نشأت على أن تكون ذا نزعة

إنسانية وطيبًا، فلن تجد الفرص فيما بعد لكى تقتل آخرين، إلا اذا وقعت تحت ظروف استثنائية جدًا.

وأفلام «الكارتون» التى تعرضها الولايات المتحدة للأطفال هى مثال واحد لتعليمهم كيف تنمى عندهم ثقافة العنف بكل مضامينها، فالطفل فى الولايات المتحدة معرّض لواحد وأربعين حادث قتل فى المتوسط، أو لأفعال عنف فى كل ساعة من ساعات مشاهدة أفلام الكرتون. وقد نشرت مجلة (US News and World Report) فى عددها الصادر فى ١٢ يوليو عام ١٩٩٣، نتائج دراسة قامت بها الجمعية السيكولوجية الأمريكية جاء فيها أن الطفل الأمريكى يشاهد التليفزيون ثلاث ساعات يوميًا فى المتوسط، وبالتالى يكون (هو أو هى) قد شاهدوا (٨٠,٠٠٠) جريمة قتل و(١٠٠,٠٠٠) فعل من أفعال العنف. هؤلاء الأطفال الذين تعرضوا لهذا الفيض من صور العنف يفرغون طاقتهم العصبية فى أحلام مرعبة وكوابيس، أو يصيبهم القلق بدرجة أو أخرى. وفى مرحلة أخرى لا سبيل أمامهم إلا تفريغ «توترهم العصبى» فى الألعاب العنيفة، وتقليد ما يشاهدونه فيما يؤدى إلى القتل.

وما ينطبق على أفلام الكرتون فى التليفزيون ينطبق أيضًا على ألعاب الڤيديو. إذ يحقق الشاب البالغ من العمر (١٨ عامًا) عمليات قتل تبلغ (٤٠,٠٠٠) من خصومه، أو أعدائه بمجرد أن يضغط على (زرار) إلكترونىّ، وبدون أى شعور بالذنب.

وهذا ما تغرسه هذه الألعاب من العادة، وثقافة القتل، واحتقار قيمة الحياة الإنسانية فى عقل ومعنويات كيان الرجل أو المرأة. إنها تكرس الجريمة التى ينظر إليها بوصفها حدثًا عاديًا يوميًا مقبولاً، بل إلى الدرجة التى يتحقق معها الإثارة والسرور، وشيئًا فشيئًا تتزايد الجريمة وأعمال العنف.

وتعتمد هذه الألعاب الإلكترونية على خلق عالم خيالى، وبطولات خيالية، يتمتع فيها البطل بالموهبة والإمكانات الاستثنائية. هذه القدرات يمارسها «اللاعبون» بمجرد لمس عدد من الأزرار. ولكن بعد انتهاء اللعب يعود الطفل أو الشاب إلى الحياة الواقعية التى يفقد فيها تلك القوة والقدرات غير العادية، ويشعر بضآلته، وهكذا يصبح شخصية ممزقة غير قادرة على الحياة فى «العالم الواقعى»، شخصية تهفو إلى

العالم الآخر، لكى تستطيع الاستمرار فى ممارسة قدراتها التى فقدتها، وتقوم بتنفيذ أفعال القتل، وتشعر بإشباع ذاتها، فبدون هذا العالم المليء بالقتل فلا وجود لهذا الفتى أو الفتاة.

وهكذا تعمل وسائل الإعلام على إنتاج وإعادة إنتاج ثقافة الاستهلاك، وثقافة العنف والجنس، لتضمن سيادة وسلطة القوى الاقتصادية «الكونية» ومن ثم تستطيع الشركات متعددة الجنسيات أن تروّج سوقها العالمىّ وتحميه. فماذا يترتب على ذلك..؟ عندما تتم عمليات شراء كل شيء وبيعه يوميًا وفى كل الأوقات من هذا «السوبر ماركت» العالمى الشاسع، بما فيه الثقافة والفن، والعلْم، والتفكير، والدعارة، يصبح وسيلة حياة كل ما له ثمن. ولذلك فإن إيقاف البحث عن الاحتياج الفورى، والمتعة النسائية، والترفيه السريع، وشراء السلع، والإفراط فى الجنس والمخدرات، للإبقاء على دوران الاقتصاد الكونى، إيقاف كل هذا إنما يعنى الانتحار بالنسبة لهذه الشركات العملاقة.

التفكيك، والله، وأشياء أخرى.

إعادة الاحتفاظ بالتحصينات القديمة

مع نهاية الحرب العالمية الثانية وحلول العصر النووى، انتهت الإمبراطورية البريطانية، وانتهى العصر الكولونيالى للإمبريالية. نتج عن ذلك بزوغ إمبريالية جديدة واستعمار جديد صاحبه عولمة للأسواق كلها، والتدخل بالسيطرة الثقافية من خلال التقدم التكنولوجى الفائق.

لقد حلّت الولايات المتحدة الأمريكية محل بريطانيا فى المنطقة التى جئت منها، ومع شركاء أقل هم: بريطانيا، وفرنسا، وألمانيا، واليابان. لذلك، فإن عبارة (ما بعد المرحلة الاستعمارية) بالنسبة لى، تخفى الوضع الحقيقى، مثلها مثل كثير من الكلمات المستخدمة فى السياسات العالمية والثقافة العالمية.. فأنا أفضل عبارة (الاستعمار الجديد New- Colonialism) لأنها تصف الواقع الجوهرى لوضعنا. وعندما نتحدث

عن النظام الاقتصادى الجديد والعولمة أتذكر حرب الخليج التى ساهمت فيها مصر مقابل (٧ بليون دولار)، دفعتها إدارة الرئيس بوش للحكومة المصرية واستردتها خلال (١٥ شهرًا) من جانب آخر، هو عجز ميزان المدفوعات.

نتذكر أن الفترة بعد الحرب العالمية الثانية كانت بالنسبة لكثير من الشعوب فترة آمال للمستقبل. اعتقد البعض فى الاشتراكية، التى أقيمت فى الاتحاد السوفيتى، وأوروبا الشرقية، وجزء من آسيا. واعتقد البعض الآخر فى الديمقراطية والحرية، وتصوروا أننا نسير فى طريق تحقيقها. وكانت هناك أمم أخرى آسيوية، وأفريقية، ولاتينية تتحرك بسرعة أكبر من حركتها قبل الاستقلال. أما اليوم، فقد انهارت كل تلك الآمال تحت (الهجرة الإمبريالية العولمية عبر القومية). ومع فقدان الأمل، وفشل الحركات التى قدمت فرصًا لمستقبل أفضل، أو كانت تحمل مقدمة لمستقبل أفضل، واكتشاف الخديعة، وصعوبات الوضع الاقتصادى، والهجمة التى شنَّها النظام العالمى على الشعوب، وعلى هويتها، وتاريخها، وثقافتها، واسمها، كان له رد فعل. ومع غياب ما كان متصورًا للمستقبل، يعود الناس- غالبًا- إلى الماضى، إلى ما يعرفونه وهو الذى كان وليس المستقبل. وبدلاً من أن يحدث التغيير من أجل التقدم، يحدث الارتباط والالتصاق بالمألوف، يؤكدون على كل ما عمل منهم ما هم عليه فى الحاضر. إنها الأشياء الماضية، وبدلاً من التغيير إلى التقدم، كان رد الفعل تخلفًا فى الأسرة المغلقة، والمجتمع المغلق، والجنس أو المجموعة العرقية، إلى الدين، العودة إلى الهوية. وبدلاً من أن نكون متفتحين أغلقنا أنفسنا مثل محارة وتمزقنا، قاتلنا بعضنا البعض بالأسنان والأظافر، وأصبحنا منقسمين. وكلما زاد الوضع سوءًا تعاظم التنافس واشتد القتال قسوة، وبدلاً من مواجهة الهجمة العولمية واتحادنا كبشر إنسانيين، أقمنا حدودًا تدميرية وتحصينات ومواقف تقسمنا وحركات سياسية وثقافية تجرنا إلى التخلف، وتفصلنا عن بعضنا البعض. عدنا بأنفسنا وحياتنا إلى كل الأساليب القديمة فى التفكير والمعايير وقيم التمييز العنصرى والتعصب. لم نرتبط ولم نتصل، وأخذنا نفكر بلغة الجمود والانقسام.

وبالنسبة لنا، فهذه هى جذور الطائفية والعرقية والعنصرية والصراعات الدينية والمواجهات التى هى جوهر مثل هذه الحركات ورسالتها، التى تمثل حركة

احتجاج شعوب بالاتجاه إلى الخلف بدلاً من الأمام. هذه الحركة شأنها شأن أى حركة احتجاج أخرى، يمكن استخدامها من قبل المجموعات الاقتصادية والسياسية، من خلال أولئك الذين يقودون لعبة القوة، ويستثمرون آمال الشعوب وعواطفهم ويأسهم لخدمة أغراضهم الخاصة.

هذا هو مصدر الانتعاش الدينى، والعودة إلى الله وإلى الأصولية فى المنطقة العربية، وفى الهند، وفى الولايات المتحدة، وفى مناطق كثيرة من العالم. إنها الحركة الدينية مصدر التخلف والجمود والتعصب والتجرد من الإنسانية أكثر من التوجه نحو التحرر التقدمى بالتعاليم الدينية. هذه الحركة هى حركة سياسية ثقافية تستحق دراسة مكثفة فيما صاحبها من ردّة، ومع ذلك - للأسف - يبدو أن هذا الأمر لم يُحرك ويثير اهتمام الأساتذة فى مجالات الفنون، والآداب، والإنسانيات، أو فى دراسات الأجناس. فالواقع أيضًا أن الأصولية هى مصدر الانتعاش العرقى والعنصرى فى مناطق مختلفة من العالم، وخاصة فى شرق أوروبا.

وجهان لعملة واحدة

إذا تأملنا المشهد فى عالم اليوم، نلاحظ وجود حركة علوية تستهدف التركيز الاقتصادى والمركزية والتوحيد لصالح القلة، بل القلة القليلة جداً، على حساب الكثرة، مع ازدواج فى تهميش وإفقار شعوب كثيرة فى الشمال، ولكن فى الجنوب أساسًا، وذلك بصورة متلاحقة.

وفى المجال السياسى نرى المشهد مختلفًا بصورة أو أخرى. فقد أخذت عمليات الوحدة السياسية تتم فى أوروبا وآسيا، وتوحدت وتوسعت حدود الولايات المتحدة الاقتصادية إلى كندا والمكسيك من خلال الـ (نافتا Nafta)، وهى وحدة تأخذ موقعها على القمة. أما عمليات الوحدة فى أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتى السابق، فموقعها عند السفح ، لأنها تزداد انقسامًا. وهذا هو الوضع أيضًا فى مناطق عديدة فى الجنوب مثل أفريقيا، والمنطقة العربية، وبصورة أقل فى أمريكا اللاتينية. أما أوربا الشرقية، فهى على وشك أن تصبح جزءًا من الجنوب اقتصاديًا وسياسيًا وثقافيًا.

ويحدث على الصعيد الثقافى ما يحدث على الصعيد السياسى. هذا لأن انتشار الثقافة العولمية هى نتيجة طبيعية لانتشار الاقتصاد والسوق العولمى، لكن هنال أيضاًك حركة مقاومة مضادة تؤدى إلى انقسام ثقافى متزايد وانشطار يتصل بتزايد الصراع العرقى والعنصرى والطائفى والدينى.

وقد يبدو الاتجاه نحو الثقافة العولمية متناقضاً مع الاتجاه الآخر الذى ينمو نحو الانقسام الثقافى والتفكك والصراع، لكن قناعتى أن الاتجاهين أو الحركتين لا تناقض بينهما، فهما وجهان لعملة واحدة، ذلك لأن وجود القوة الاقتصادية والثقافية عند القمة تمتلكها أيدى القلة، يستتبع تقسيم القوة عند القاع، أى «قسّم تحكم» أو «فرّق تسد»، إنه الشعار القديم. ولكى تنجح فى تحطيم المقاومة، ينبغى كأمر ضرورىّ احتكار الثقافة. ذلك لأن ثقافة الشعوب التى تتخطى الحدود بين الشعوب تصبح ثقافة عالمية رغم تنوعها، تعمل على التوحد فى تنوعها باحثة عن مشترك فيما بينها، رغم هويتها الفردية والطائفية، والوطنية، والثقافية، والطبقية، والعنصرية، أو فيما يتعلق بالجنس (gender). ومن ثمّ، فهى علامة على إمكانية مقاومة الهيمنة العولمية، الاقتصادية، والثقافية. وللحفاظ على الاقتصاد والثقافة العولمية لابد من وجود توحيد عند القمة بين المجموعة القليلة والقليلة جداً. أما هذا التوحيد فلا يجب أن يحدث عند القاع بين الكثرة والكثرة الكثيرة جداً. إذ لابد أن تظل الشعوب مقسمة ومفككة وفى حالة ارتباك. هذه الشعوب تستطيع أن تفكر، ولكن بالطريقة التى تريدها القوى العالمية، فالاقتصاد والثقافة العالمية لابد أن تمارسها قاعدة غير مقسمة. وإذا فكرت هذه الشعوب فيجب أن تفكر بطريقة تجعلها بعيدة عن إدراك ما بينها من مشترك، ولابد أن يظل الآخر (آخر)، وأن تتأمله بعمق وهو ظاهر أمامك وتقوم بدراسته. هذا سوف يساعد أيضاً أن تشعر بالتفوق، والاستمتاع، وهو مدعاة للتسلية، مثير للاهتمام، ويمكّنك أن تمارس رجفة الحصول على المعرفة. من الممكن أن يحدث كل هذا، لكن من المستحيل أبداً أبداً، أن يصبح الآخر جزءاً منى.

صحيح أن هناك مناوشات متواصلة تبدو بها الحركة الأصولية الإسلامية العربية فى صراع مع الشمال. وهذا يحدث فى كل العائلات، حتى بين الولايات المتحدة وفرنسا واليابان وألمانيا، ولكن ليس بين الأصوليين، وليس فيما يعلو تطور الاقتصاد العالمى. فالعرب الأصوليون، ومع بنوكهم، وشركاتهم، وتجارتهم، وأسلحتهم، ومقار أعمالهم فى جنيف، ولوكسمبرج، وفرانكفورت، وجزر الباهاما، هم فى الحقيقة جزء من النظام الاقتصادى العالمى. والحقيقة أن دول الخليج والسعودية هم الداعمون للحركات الأصولية بالبترودولارات وموقفهم الدينى المتخلف. وقد ساعدت السعودية تلك الحركات الأصولية فى أفغانستان، وعارضت كل حركة علمانية ليبرالية ديمقراطية وطنية فى العالم العربى. وقد أيدتها عبر السنوات فى البداية بريطانيا ثم الولايات المتحدة. هذه الدول نشرت ثقافة الإيمان بالقدر والطاعة، وعدم طرح أى أسئلة، اعتقاداً بأن السعادة أو الشقاء، والثروة والفقر هى قدرٌ من الله... ومن ثمّ يجب أن تتقبل هذه الشعوب أى قدر يصيبها من الله. فأى حليف أكثر من هذا الحليف يمكن أن يريده الاقتصاد العالمى..؟! فإذا استولت الأصولية على الحكم فى الجزائر مثلاً أو فى مصر، بعد فترة من المواءمة، فسوف يكون كل شىء بالنسبة للشمال، على ما يرام.

والمفارقة هنا، أن حركة الاحتجاج الدينى التى تقوم بها الشعوب المعادية للغرب شىء، والقوى التى تتزعم هذه الحركة من ورائها شىء آخر. فهذه القوى تستخدم هذه الحركة المضادة للغرب لتحقيق أهدافها، وهى الوصول إلى الحكم، وتنمية قوتها، والتحريض على الصراع الدينى، كما تستخدمهم القوى العالمية، استخدمتهم بريطانيا فى وقت ما ضد الحركة الوطنية، وجاءت بعدها الولايات المتحدة بعد ذلك واشتركت مع السادات الذى أطلقهم ضد المعارضة تحت ستار الديمقراطية. قرر السادات فى سبتمبر ١٩٨١، أن أفضل سياسة أن يلقى بالمعارضة جميعها فى السجن. أو فى نشاط الشيخ عمر عبد الرحمن الذى حارب ابناه فى أفغانستان، ومازال يعيش آمناً فى سجن الولايات المتحدة، بعيداً عن مخالب بوليس الرئيس مبارك(*).

(*) كنت أحد ضحايا السادات فى حركة الاعتقالات. (المترجمة)

دراسات ثقافية: كيف؟ .. وإلى أى نهاية؟

إن عنوان ندوتنا هذه هى «دراسات ثقافية والعولمة» ولكنى أميل إلى عكس هذا، أفضّل تناوله تحت عنوان «العولمة ودراسات اقتصادية» فهذا يعكس الخلفية الخاصة بى، وانخراطى فى السياسات المعارضة فترة طويلة من حياتى. فمن المعروف أن الثقافة هى جزء من نسيج الاقتصاد والسياسة. هذا لأن الثقافة بالنسبة لى تظل بلا أى معنى أو تفسير بدون وضعها فى سياقها الاقتصادى والسياسى، وربطها بالعمليات النضالية فى حياتنا، سواء كان النضال فى الشمال أو الجنوب، ولا أستطيع فهم العمليات الثقافية والدور الذى تلعبه إن لم أضعها، كقوة نضالية، فى حركة الأجناس، والطبقة، والحكام، والشعوب. ولا شك أن ربط الثقافة بالاقتصاديات هو أفضل ما فى مؤتمرنا هذا. كما أمل أن تستقر نغمة المتحدثين فى الجلسة الأولى فى هذا الاتجاه تحت عنوان «العولمة والثقافة». وإذا كان الأمر كذلك، فقد أكرر بعض ما قاله المتحدثون بالفعل، فقد يساعد هذا على تعزيز بعض النقاط. المعروف أن الجامعات بطبيعتها فى كل أنحاء العالم مشهورة بتعاملها مع الدراسات الثقافية والإنسانية عمومًا، بمعزل عن سياقها السياسى أو الاقتصادى فيما يطلق عليه عمومًا «التطبيق».

وعند الحديث عن الدراسات الثقافية أو متعددة الثقافات أو متداخلة الثقافات، سواء فى أكاديمية علمية أو مؤتمر، نجد أن النخبة المثقفة، أو الأساتذة، أو الخبراء الآخرين فى الشمال، يركزون دائمًا فى ممارستهم على ثقافة المجموعات، والمجتمعات، والأجناس، والأمم فى الجنوب. ويحضر مثل هذه المؤتمرات ممثلون من الجنوب تم اختيارهم للاشتراك فى هذه الدراسات، أو من أولئك المهاجرين العاملين فى معاهد مختلفة أو كلاهما. وأحيانًا تتعامل هذه الدراسة مع الجماعات المتماثلة، أو المجموعات، أو الأجناس المقيمة فى الشمال والتى يتماثل وضعها بطرق كثيرة مع سكان الجنوب، ولم أسمع مطلقًا أن تُنولت هذه الدراسات بواسطة من يمثلون الجنوب عن شعوب الشمال.

ومن الطبيعى أن يكون هذا نتيجة لعلاقات القوة السائدة فى النظام. كما أن هنالك عشرات الأسباب التى تجعل من هذه الممارسة أمرًا غير معقول بل مستحيلاً، ومع ذلك لابد أن نفكر فى هذا الشأن عند مناقشة الثقافة والدراسات الثقافية. إذ إن الوعى بهذا الوضع غير المتكافئ قد يجعلهم يفكرون فى مصطلحات جديدة شائعة، مثل «متعددة الثقافات»، أو دراسات متداخلة الثقافات، يمكن فصلها عن التاريخ الأكبر للاستشراق. والنظرية الثقافية الحديثة تحاول التعامل مع (الآخر الأول) بصورة منقسمة إلى نصفين مختلفين وعلى مستوى مختلف بحثًا عن مخرج من هذه الورطة فى تقديم الثقافات الأخرى، غير أن القضايا المتصلة بإعادة التفكير فيها، تظل داخل مملكة السياسات، حيث نجد أنه من الصعب مناقشة الثقافة وقضاياها. فهل نستطيع القول إن استمرار تصاعد وبروز الدراسات الثقافية فى المعاهد الأمريكية وبعض المناطق الأخرى فى العالم الأكاديمى، بألمانيا، وفرنسا، وسويسرا، يستهدف تفكيك الآخر محل موضوع البحث، أم هى مرحلة أخرى لمواصلة المشروع الاستعمارى الجديد؟ فكيف يتجنب الأساتذة وأصحاب النظريات، وحتى النظرية نفسها السقوط فى مصيدة خدمة الدافع الشمالى ذى شهوة الهيمنة-العولية الأكثر رسوخًا وتوحدًا؟

وقد تحتاج الدراسات الثقافية، ومتعددة الثقافات، ومتداخلة الثقافات، إلى تحديد تصنيفها تحديداً أكثر وضوحاً. فإذا تحقق ذلك، ماذا تكون النتيجة؟. وما هو المسار أو المسارات التى يمكن أن تجعل الدراسات الثقافية تنبت اهتمامًا أكبر بالتضامن مع شعوب الجنوب وثقافاتها؟ وكيف نستطيع نقل المعرفة والتكنولوجيا للعاملين فى مجال الثقافة فى الجنوب، ودون أن تتحكم فيهم سلطة النظام، وثقافة السلطة فى الشمال؟

إن قوى العولمة تهيمن على ثقافات أهل البلاد الأخرى فى كل مكان. فمن الممكن أن نجد القرى التى مازالت محرومة من أساسيات الحياة الضرورية تشاهد الأفلام الزرقاء (cable TV) و (Zee TV) و (MTV) و (st ar TV). فقد ساد الغزو الثقافى بالاستهلاكية، بعد أن خلق صراعًا قاسيًا بين ما هو مرغوب وما هو متاح. ذلك لأن الغزو الثقافى من خلال الصورة خطير للغاية، ولأول مرة فى التاريخ بالنسبة

لدول مثل بلادنا، نرى كيف ترشحت فى بلادنا هيمنة الثقافة الغربية أو ثقافة الشمال، حيث تقدم الغواية للآخر. تقدم صورة السوق الرأسمالى الليبرالى المغرى ماديًا وجنسيًا. سوق حين نشاهده ونقارنه بحياتنا، نقع تحت ما يضطرنا إلى النظر إلى مستوى الآخر المتقدم الأعلى فى تعظيم وإجلال ومهابة!

بماذا يمكن أن نخرج من الدراسات متعددة الثقافات التى تتم فى الشمال فى المعاهد، أو على يد الطلاب الجامعيين، أو بما حققه الأكاديميون فى الشمال لتقييم الصورة التى خلقها الشمال، ومعروف أنها مزيفة عند التقييم النقدى؟

عندما نتحدث عن الآخر يكون القطبان المنخرطان فى الدراسات الثقافية هما عادةً: الشمال والجنوب. ومن ثمّ، فإن الآخر عندنا فى الجنوب ليس بالضرورة من الشمال. فالآخر بالنسبة لى كمصرى يمكن أن يكون شخصًا آخر، جزائريًا أو أردنيًا أو يمنيًا من حضرموت. فالصراعات الدينية والعرقية والعنصرية تزيد وتوسع الفجوة، وتقوى العوائق بين الشعوب فى كثير من مناطق العالم. لذلك فإن الآخر ليس فقط ما يتصل بالشمال والجنوب، بل يتصل أيضًا بالشمال والشمال، والجنوب والجنوب. وهذا ما يمكن أن نطلق عليه دراسات الثقافات المتداخلة التى يمكن أن تكون مفيدة فى مدّ جسور بين الشقّين المتباينين فى عالم ذى قطب ثنائى، والاقتراب من عالم كونى ليس من أعلى ولكن من أسفل، عالم كونى تفهم فيه الشعوب بعضها البعض من خلال دراسة مشروعات وأبحاث مشتركة، أكثر من هيمنة هرمية تنفرد فيها الثقافة وتُعولم فى حجرات نوم شركات الإعلام متعددة الجنسيات والمعاهد الأخرى.

لقد ظل الشرق أو الجنوب يعمل كمصدر لتحقيق ذات الغرب أو الشمال أكثر من أربعة قرون. تلك الآلية عبر تلك القرون مازالت كما هى، أى السيطرة على المجتمعات والثقافات وأساليب الحياة فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية وجعلها خارج السياق، لتبدو غير واقعية وغريبة ودخيلة وبلا تاريخ. أبعدهم الشمال إلى أقصى ما يستطيعون، وهذا هو ما يحدث اليوم على أوسع نطاق. لقد حضرت مهرجانات للفن الأفريقى فى الشمال تثير البهجة والمتعة. وحضرت معارض مليئة

بنماذج متنوعة من الفن الجميل دون الإشارة إلى المجتمعات التى تمثلها، والمشاكل والأحوال البائسة فيها، والأسباب التى تقف وراءها بما فيها علاقاتها مع الشمال. كذلك الكتب التى يتم اختيارها للترجمة نموذج صارخ لهذا الميل فى اختيار ما هو غريب وشاذ. وتتفوق دور النشر الفرنسية فى هذا المجال، يساعدها للأسف العرب الأفريقيون الذين يعيشون فى فرنسا، وذلك لأن القصة المعاصرة فى الجنوب، وخاصة إذا كانت تتناول مشاكل عصرنا بما فيها الحقائق التى تقف خلف العلاقات بين الشمال والجنوب مع نوع الأجناس والطبقات، لا تعتبر مناسبة للاستهلاك الثقافى فى الشمال، لذا يجب أن يكشف مجال الترجمة فى مجال الدراسات الثقافية الجادة المنظمة وفى الأكاديميات والأبحاث الجامعية. أذكر أننى قرأت ذات مرة قولا ذهب إلى هذا المعنى: (قل لى لمن تترجم هذا الكتاب، أقل لك من أنت)

كما أن للأفلام أهمية خاصة، وأفلام الڤيديو بالتحديد، فقد حققت الوسائل التكنولوجية إمكانات ضخمة جاوزت الآفاق بواسطة الشركات متعددة الجنسيات، ونشرها فيما يطلق عليه الآن (ثقافة العولمة) فنحن نعلم جميعًا أن معظم إنتاج الأفلام اليوم، وأكثرها أفلام الڤيديو، تتعامل مع «نفايات» أو «زبالة»، محشوة بالجنس والعنف والعنصرية والتعصب الطبقى. وقد شاهدت على متن رحلات جوية أفلام ڤيديو عن العرب دفعت المسافرين العرب وبينهم أنا نفسى إلى الاحتجاج على هذه الأفلام، ولكن دون جدوى.. فإذا كثر الاحتجاج على هذه الأفلام على متن الطائرة، يفسّر هذا الاحتجاج على أنه تهديد للأمن!

وفى الوقت ذاته فتحت تكنولوجيا الإعلام منافذ واسعة أمام مجموعات صغيرة أو حتى أفراد. ذلك لأن إنتاج الأفلام الروائية الطويلة فى الجنوب ليس غاليًا نسبيًا. إن أقصى تكلفة للفيلم فى مصر اليوم تصل إلى حوالى (٣٠٠,٠٠٠دولار). وعلى سبيل المثال أخرج ابنى فيلمًا قصيرًا بعنوان (عروس النيل) تكلف (١٢,٠٠٠ دولار) طوله (٢٠ دقيقة)، حصل به على (٦ جوائز) فى مهرجانات الفيلم الدولية، فى إسبانيا وفرنسا وإنجلترا وكندا، وبلاد أخرى. وكان هذا الفيلم هو فيلمه الثانى الذى مارس فيه خبرته الفنية. والواقع أن الإمكانات التى توفرت للحقل الثقافى من خلال الفيلم والأكثر منه الڤيديو، تعتبر إمكانات هائلة. وياليت العاملين فى المعاهد

الفنية والأكاديميات ووسائل الإعلام وغيرها يفكرون فى هذه الإمكانات المتاحة، ويحصلون على أموال قليلة، وهى بحق قليلة، ثم يعتمدون على أنفسهم وعلى النوايا والإرادة الطيبة لغيرهم من الناس. ويمكن أن يؤدى التعاون بين الشمال والجنوب بين المجموعات إلى أعمال رائعة، وتحقق نتائج فى إنتاج أفلام الڤيديو والسينما، صحيح أن هناك مشاكل قائمة، لكن المشكلة الأساسية قد تكون أننا لم نتعود كيف نفكر بهذا الأسلوب لنشر المعرفة والخبرة للناس فى كل مكان، ونعتمد عليها بدلاً من أن نحولها إلى مصلحة النظام الذى ننتمى إليه رغم اختلافنا معه.

وهنا، توجد فى الولايات المتحدة مجموعات من الشباب يعملون بهذا الشكل، ويعرضون أعمالهم فى التليفزيون العام. ورغم أنهم يجدون صعوبات كبيرة إلا أنهم قد بدأوا بالفعل. فمن المعروف أن دول الجنوب أرض خصبة لهذا النوع من الأعمال الفنية التى تتم بتكلفة منخفضة جداً. أما الممارسة الثقافية المتداخلة ذاتها، فلم تنفصل بعد عن الاستحواذ الاستعمارى الجديد لما يُطلق عليه «العالم الثالث»، بمواده وتقنياته التى تتطاول على نظمنا وقواعدنا التقليدية، أكثر من الاعتراف بالتقدم الذى حققه الكثيرون فى الجنوب رغم الصعوبات الهائلة التى تواجههم. وبدلاً من السماح لهؤلاء الناس بتمثيل أنفسهم، جعل "بيتر بروك" Peter Brook يخصص على سبيل المثال الـ(mahabarta)، لتلائم وتؤصل تاريخ الإنسان الشعرى. وتلعب فى أيدى الثقافة العالمية التى تحتاج اليوم إلى التواؤم مع ثقافة متعددة مشوّهة، بثنى ما بعد الحداثة على امتداد الطريق الذى تستطيع أن تصل إليه. وغالبًا ما تشمل الثقافة متعددة الجنسيات، وغيرها من اتجاهات ما بعد الحداثة ، ثقافة الآخرين الـ (Others)، بدلاً من أن تسمح لهم بالتحدث عن أنفسهم ومع أنفسهم، تماماً مثل نظام الحزب الواحد المتعدد المفروض على دول الجنوب من البنك الدولى كشرط للمعونة والتى أصبحت تضاهى معنى الديمقراطية بصورة مضحكة، مثل لعبة الشطرنج، مجرد واجهة كلامية تخفى حقيقة ما وراءها من القوى العالمية التى تشد الحبال على حياة الشعوب بمساعدة أصدقائهم.

وبالنظر إلى عملية الثقافة المتعددة بدون سياقها وتسييسها وممارستها وهدفها الحقيقى إلى تحقيق ثقافة عالمية إنسانية متنوعة، لا يمكن أن تقاوم الهيمنة الثقافية

العولمية لتوائم السوق العالمي، وبوابات بيل (Bill gates)، وسلطان بيروني، وأعضاء العصبة العالمية الآخرين. إذ يمكن فقط أن نكون وجهًا آخر لما بعد الحداثة . ذلك لأن ما بعد الحداثة توفر ثقافة السوبر ماركت التى تلائم كل شيء، ولا شيء على وجه الخصوص، فيما عدا الحفاظ على الاقتصاد العالمي، لأنها ثقافة ترفض وضعها في سياقها ذاته، وترفض الإنسانية المشتركة كما ترفض أى حركة للانعتاق من العبودية تقوم على التضامن بين الشعوب، إنها ثقافة تجد لها حلفاء فى تعدد الثقافات، والثقافات المتداخلة، وثقافات الجيش التى تميل فى معظم الأحيان إلى وجود خط إنسانيّ عالميّ، يمكن أن تنبع منه المقاومة حتى لو ساعدها على اختراق تفاصيل أكثر، واتسعت البصيرة إلى ما هو أعمق وأعمق. وقد كتب "جيمسون" Jameson بأن هذه هى الثقافة التى ولدتها الرأسمالية الأخيرة فى مرحلة العولمة التى نعيشها اليوم.

وفى هذه المسألة الثرية المثيرة للجدل المرتبطة بالتعدد الثقافى، والتداخل الثقافى، الذى يقاوم ظاهريًا الثقافة العالمية، لكنه كما أفهمه يلعب دورًا ثقافيًا فى دمج هذه الثقافات، وقد لعب هذا الدور بالفعل وهو الدور الذى ينبع من موضوع الهجرة. فقد شهد هذا العصر موجة من الهجرة والمهاجرين فى كل مكان. ومعظم أولئك المهاجرين قدموا من الجنوب إلى الشمال بحثًا عن فرص حياة أفضل. يعمل بعضهم فى أعمال أكاديمية، وفى الثقافة، وفى العِلْم، أو فى وسائل الإعلام، وأصبح بعضهم شخصيات بارزة، أو حتى مساهمون بارزون فى المجالات التى يعملون بها.

ومن الطبيعى أن ينجذب أولئك المهاجرون المنخرطون فى الآداب أو الفنون والإنسانيات وفى الكتابة والثقافة إلى مجالات التعدد الثقافى وأفكار التداخل الثقافى. فهم يمثلون أكثر من ثقافة واحدة، أو على الأقل ثقافة مزدوجة، التى هم انعكاسًا لها بما لديهم من استعداد الإبحار بين الثقافتين اللتين استوعبوا كلا منهما. وما تقوم به الثقافتان من تخصيب متبادل يمكن أن يكون رصيد رؤى ثاقبة فى القطبين الشمالى والجنوبى ويتيح المقارنة فيما بينهما. ذلك لأن لديهم تحت الطلب كل التراكم المعرفى الذى وفرته لهم التكنولوجيا ووسائلها، والنظم والتدريب والإطار العقلى الذى يحرك الفهم والبحث. إذن فهم مسلحون جيدًا للتعامل مع الدراسات والفكر متعدد الثقافات.

لقد استفدت كثيراً منهم رغم أننى أرهقت لدرجة تصبب العرق لكى أفهم بعضاً مما يكتبون. كما فشلت فى بعض الأحيان فى استيعاب ما يقال، لأن أحد مشاكل اللغة الأكاديمية أنها لغة خاصة لا يفهمها غير الأكاديمين. إنها مشكلة العمل الثقافى المنفصل عن الحياة. ومع ذلك، كانت بعض الكتابات التى نشرت فى هذا المجال عن دراسات التعدد الثقافى عميقة متفحصة.

والحقيقة أننى أرى أن هذا مهم للغاية، فمثل هذه الدراسات يمكن أن تسدّ الفجوة بين الشعوب فى الجنوب والشعوب فى الشمال. ويمكن أن تقرب ثقافة الجنوب إلى الشمال، وتكافح ضد الإثارة السيئة التى تكرسها الاتجاهات الاستشراقية وما يتولدّ عنها. ويمكن أيضاً أن تجذب ثقافة الشمال انتباه وتفهم الجنوب بوسائل مختلفة. كما قد تفعل الكثير لطرد المفاهيم الخاطئة، والصور القبيحة التى يحملها كل من الجنوب والشمال لبعضهما البعض، وتسهم فى بناء التضامن ومقاومة التطورات التى تغرسها مجموعات السلطة. ومن الممكن أن تساعد فى وجود دراسات ثقافية متداخلة تقوم بها مجموعات متعددة الثقافات لها حقوق متساوية.

وعلى أية حال، إذا كانت الدراسات المنوطة بهم لا تتجنب السقطات الشائعة فى هذا النوع من العمل الثقافى، فقد يستطيع الأساتذة والعلماء والنخبة المثقفة من المهاجرين أن يلعبوا دور الوسيط البينى، فيساعدوا الشمال على فهم ثقافة الجنوب، بدلاً من «الآخرين» فى الجنوب الذين يتحدثون لأنفسهم. والواقع أن تقديم المثل حتى بالنسبة للشخص نفسه هو مشكلة صعبة جداً، فما بالنا بالآخرين. صحيح أن التكنولوجيا والمعرفة يمكن أن تساعد فى هذا الصدد، لكن هذا لا يغنى عن النضال اليومى وما يشمله من عمليات الفشل والنجاح، ومعاناة البؤس، والبهجة، والانخراط فى العواطف. وأحياناً كان المهاجرون يميلون إلى الاعتقاد على صعيد الحقل الثقافى والسياسى أنهم يستطيعون تمثيل شعوبهم فى الجنوب أفضل مما تستطيع هذه الشعوب أن تعبر عن نفسها، لأنهم فى مستوى أرقى، ويمتلكون وسائل المعرفة.

وعندما كنت مناضلاً شاباً يسارياً ، اعتقدت أنى أستطيع التعبير عن احتياجات الفلاحين والعمال وعن أفكارهم وتفكيرهم أفضل من قدرتهم هم أنفسهم على

التعبير عنها، كان اعتقادى يرتكز على حقيقة أننى أقرأ وأكتب أفضل منهم. أقرأ الكتب الأجنبية باللغة الإنجليزية والفرنسية. أقرأ ماركس، وإنجلز، وبرتراند راسل، وفوكو، وجونج، وكل هؤلاء، وأنا أعرف تاريخ مصر وتاريخ الدول العربية. قرأت عن الهند الصينية والإمبراطورية البريطانية. وكنت طبيبًا منظم التفكير فى حين هؤلاء الناس يصيحون أحيانًا بشىء ما أو يجلسون صامتين، تدور عيونهم حول هذا وذاك. ولكنى مع مضىّ السنين اكتشفت أن ما كنا نعتقد أننا عرفناه كان مختلفًا تمامًا عن الواقع وعن الحقائق، لأننا نسينا شيئًا غاية فى الأهمية وهو (الممارسة - الحياة). وكما يقول المثل المصرى: (من يده فى النار، ليس كمن يده فى الماء).

أنا لا أحاول الدفاع عن الجهل، جهلى أنا أو جهل الآخرين. إنما أريد أن أقول إن الجهل له أنواع مختلفة فى مجال الثقافات والسياسات والعلوم الاجتماعية والإنسانيات. من ثَمّ من الصعب أن تمثل الآخر وتتحدث باسمه. وإذا ما فعل هذا كل المنخرطين فى دراسات التعدد الثقافى والتداخل الثقافى، فلن يخدموا سوى أهداف القوى والثقافة العالمية.

ومثل كل المسائل، من الصعب جداً فصل المنطق عن النظام الذى يحاول إبعاده عن الدراسات الثقافية. فالدراسات الثقافية لا تنفصل عن نضال الشعوب فى كل مكان من أجل العدل والحرية والسلام. إذ إن كل المنشغلين والمهمومين بنتائج ثقافة العولمة التى تشوه وتدمر قوة الإنسان الكامنة هم أطراف فى هذا النضال.

الباب الرابع

الفصل الثانى

الحركات الاجتماعية والرأسمالية العالمية

ليسلى سكلير

Leslie Sklair

هذه الورقة البحثية ترتكز على أرضية توضيحية فى عرض موجز لما كُتب بإسهاب مؤخراً عن أدبيات "الحركات الاجتماعية" و"العولمة". فالقضية المركزية هنا هى أنه رغم أنّ الرأسمالية تزداد تنظيمًا على أساس كونىّ، نجد أن المعارضة الفاعلة ضد ممارسات هذه الرأسمالية تنحو نحو الظهور على المستوى المحلى.

فقد كانت استجابة الحركة العمالية التقليدية للرأسمالية الكونية محاولة للربط بين المنظمات العمالية والدولية ببعضها البعض. وقد تزايد أيضًا الجدل بين كل المُحرضين والمُعارضين للرأسمالية حول هذه الإستراتيجية رغم بعض النجاحات الملحوظة التى حققتها، إلا أنها قد فشلت بصورة عامة. لقد ركزت معظم المناظرات على الجدل حول ما إذا كانت هذه المعارضة حول موجة التغيير فى وعى الطبقة العاملة، أو أنها مسألة تنظيمية أكثر؟ ومن ثمّ، فالقضية الأساسية هنا، إلى أى مدى يمكن للمقاومة المحلية أن تتصدى لعولمة الرأسمالية فى المجالات الأيديولوجية الاقتصادية والثقافية؟ وكيف يمكن للقضايا النظرية والجوهرية لبحوث الحركات الاجتماعية أن تقاوم الخصائص التى تعبّر عن هذه العولمة المؤسسية والشركات متعددة الجنسيات وطبقات الرأسمالية عبر القومية والأيديولوجية الثقافية الاستهلاكية؟ ذلك لأن كلمة "محلية" تعنى المجتمعات الطرفية العالمية التى تمثل فعلاً جماعيًا له معناه. فالكون المحلى فى هذا السياق ليس مجرد عبارات جغرافية بصورة استثنائية ولكنه يمثل أبعادًا تنظيمية ذات واقع له صفة التمثيل.

النظرية والأبحاث حول الحركات الاجتماعية

كانت الحركات الاجتماعية دائمًا تحت العناوين المختلفة موضع اهتمام علماء الاجتماع. وليس غريبًا أن يكون للأدب من هذا الاهتمام شأن عظيم. كما أن الأبحاث التى تجرى حول الحركات الاجتماعية، والتى كانت هامشية فى العادة، قد دخلت اليوم فى مركز النظرية الاجتماعية، وخاصة قيد محدّدات الحركات الاجتماعية

الجديدة (NSM). ولعل الكتابين اللذين صدرا أخيراً من تأليف "إدار" Eder و"راى" Ray مثالان على ذلك. يناقش الكتابان على التوالى، مناقشة مقنعة، مركز هذه المحددات بمفهوم سياسات الطبقة الجديدة و"النظرية النقدية"[1]. ويمكن أن تظل المناقشة التى تبدو ظاهرياً غير مهتمة بقضية سلطة الدولة لها اهتمامها السوسيولوجي، مثل أن نقول: إن الحركات الثورية قد حررت الدراسات حولها بصورة أو أخرى.

لقد أثبتت الحركات الاجتماعية الجديدة (NSM) أنها حركات بالغة الفائدة منهجياً وأيديولوجياً. منهجياً لأنها تبرز حداثة الممارسات الصحيحة مثل (استخدام كروت الائتمان والمنح ووسائل الإعلام فى الحشد والتعبئة) وتجذب أكثر الحركات الاجتماعية البارزة فى العقود الأخيرة، مثل الحركات النسائية والبيئية. وأيديولوجياً لأنها وفرت للحركات الاجتماعية الجديدة والبحوث ذخيرة لمن يدعون أن الطبقة العاملة بوصفها قوى ثورية منظمة من خلال الحركة العمالية أو (اتحاد التجارة) قد لفظت أنفاسها أخيراً. ومنذ صدور كتاب ("الإنسان ذو البعد الواحد" لهربرت ماركوز" Herbert Marcuse عام ١٩٦٤[*] ثم مشروع (تورين – Touraine)[2]. وقبل وبعد هذا وذاك، كسبت هذه النظرية كثيراً من المناصرين من أصحاب الفصاحة الانطباعية التى يتميز بها "ماركوز"، أو أنصار تحليل (Touraine) القائم على أساس البحث التجريبى الذى يشمل نفس الفكرة الأساسية. أى إن الطبقة العاملة لا تستطيع أن تأمل فى هزيمة الرأسمالية الوطنية أو الرأسمالية القومية، وكذلك الحركات الاشتراكية الجديدة التى تعمل على إضعاف وعى الطبقة العمالية، وتدمر ثقتها بنفسها أكثر من إمدادها بمصادر من الطاقة الجديدة[3].

(*) فيلسوف وُلد فى ألمانيا (١٨٩٨ – ١٩٧٩) ثم هاجر إلى الولايات المتحدة. كان أستاذاً فى معهد فرانكفورت للبحوث الاجتماعية حتى عام ١٩٣٣، ثم هاجر إلى الولايات المتحدة. ومن أعماله "إيروس والحضارة" صدر عام ١٩٥٥، و"الماركسية السوفيتية" عام ١٩٥٨، عارض فيه البيروقراطية السوفيتية، و"الإنسان ذو البعد الواحد" عام ١٩٦٤. (المترجمة)

ومن أهم الدراسات التى أبرزت وأشادت بالحركات الاجتماعية الهندية منذ السبعينيات، دراسة Gail Omvedt تحت عنوان "إعادة اختراع الثورة". ولم تكن الحركات الاجتماعية الجديدة والتقاليد الاشتراكية فى الهند تمثل الطبقة الماركسية التقليدية، وإنما تمثل الحركات النسائية والطبقات الدُنيا المنغلقة والفلاحين والمزارعين والقبلية والإثنية. ويقول Omvedt: "إن هؤلاء جميعًا لم يكن لهم أى دور أو تأثير كبير فى عملية التغيير، كانوا يميلون إلى تكوين حركات تمثل مجموعات تستغلها الماركسية التقليدية أو يتم استغلالها بأساليب جديدة استغلالاً بيئيًا. ويضيف Gail، أن الماركسية رغم أنها كانت تقليدية، مادية تاريخية للبروليتاريا، إلا أننا فى حاجة إلى مادية تاريخية لكل المجموعات المقهورة، وكل أشكال القهر المتنوعة. ويحاول Gail بدقة شديدة ووضوح التركيز على هذه النقطة فى مواجهة الرافضين للفئة الدنيا المنغلقة والحركات النسائية والمزارعين والحركات البيئية فى الهند. ويناقش كيف أن الحركات الاجتماعية الجديدة التى تحدّد مجالات الاستغلال (وخاصة الاستغلال الاقتصادى) التى لم يتم تناولها تناولاً سليمًا من قبل الماركسية التقليدية، ومن ثمّ، فإن اختيار الحركات الاجتماعية الجديدة، هى أساس هذا الكتاب. فالصراع بين الكادحين ومن يستغلونهم استغلالاً مباشرًا يلعب دورًا صغيرًا نسبيًا فى الحركة الاجتماعية الهندية الجديدة[٤]. ورغم أن عمليات النضال ضد هذا الاستغلال ليست عمليات أساسية، فإن الأكثر أهمية هو التعدى على أراضى الدولة أو الملاك، ونضال الفلاحين من أجل سيطرة الجماعة، وحجز الوظائف لمن يعادون الفئات الدنيا من المجتمع، ونضال النساء اللاتى يناضلن ضد حقوق التملك الخاصة بالرجل، وارتفاع الأسعار بالنسبة للمزارعين. وبالتالى فإن هذا النضال المتعدد الصور وما يترتب عليه من فوضى توجه أساسًا ضد مؤسسات الدولة، هو أيضًا موجه ضد الرأسماليين. نخرج من هذا التحليل بنتيجة لا مناص منها، وهى أن الماركسية تحتاج بالتأكيد إلى إعادة النظر، وأن فكرة الثورة ذاتها فى حاجة إلى إعادة اكتشاف. وعلى أساس إعادة النظر من جديد نتبين أن الحركة الاجتماعية الجديدة لا تهدف بالضرورة إلى الوصول إلى سلطة الدولة، إنما لاستخدام وسائل تكتيكية عديدة لتحقيق أهداف كثيرة على المدى القصير. ومن خلال هذه المناقشة

يمكن التوسع فيها فنذهب إلى أن النتائج الفعلية لثورة هذه الحركات الاجتماعية قد تتجاوز فى نتائجها الخطب الثورية البلاغية لمعظم الحركات المكرسة للاستيلاء على سلطة الدولة.

ويتناول كتاب "ڤريتى بيرجمان" Verity Burgman، (السلطة والاحتجاج) حركات التغيير فى المجتمع الأسترالى. وهو دراسة عن خمس حركات اجتماعية أساسية فى أستراليا: حركة السود من أهل البلاد، والحركات النسائية، وحركة الشواذ من النساء والرجال، وحركة السلام، وحركات الخضر[٥]. وعلى الرغم من الاختلافات الكبيرة، نجد أن هناك فى هذه الدراسة بعض خطوط متوازية مثيرة للدهشة مع كتاب Omvedt. يقول "بيرجمان": "إن الحركة الاجتماعية الجديدة تفقد بصورة متكررة السيطرة على الوسائل التى تخولها تحقيق مطالبها. وبما أن هذه الحركات الاجتماعية قامت فى المجتمعات الرأسمالية وبنماذج مختلفة، نجد أن العلاقات الطبقية تلعب دور الوسيط..." ولهذا السبب نجد أن تأييد الحركة العمالية بكل إمكاناتها فى نضالها الجاد ضد علاقات السلطة القائمة على الطبقة توفر أفضل الوسائل لتحقيق مكاسب جوهرية بصورة أكبر من خلال الحركة الاجتماعية من أجل التغيير[٦]. لكن على الحركة العمالية فى الحالة الهندية أن تتغير أيضًا. وهذه هى النتيجة التى خرج بها Omvedt، وإن كانت المشكلة هى: كيف يمكن تشكيل روابط التضامن بين الشعب والعمال؟ وبصورة أكثر أو أقل مع المقهورين فى المجالات الاجتماعية، والواقع أن البحث الذى انتهى فيه "هيلر وهارفى" Hayler and Harvey حول العلاقات بين العمال والمجموعات المشتركة فى نظام اجتماعى واحد، فى كل من (Cowlay و Oxford) أظهرت صعوبة تحقيق هذا بالفعل[٧].

أسهم كل من "بريشار وكوستللو" Bresher - Costello بدراسة بعنوان "بناء الجسور" حول بزوغ ائتلاف بين الريفيين مع الكوميونات كان عنوانًا لتسمية هذه المسألة[٨]. يقول كل منهما: "إن الحلف الجديد لا يجد احتفاءً وطنيًا به فى الولايات المتحدة، لأن الريف أساسه فيما لا يجد من اهتمام وسائل الإعلام به إلا القليل. وهذه الائتلافات أيضًا قد تكونت بصفة عامة دون أن يكون لها أى سيادة على أى منظمة موحدة ومفردة أو لها برنامج أو قيادة. فقد تأسست من خلال مجهودات أنشطة تحاول من خلالها "بناء جسور" فيما بينها[٩].

ونخرج من هذه الكتب وأمثالها بأن نظرية الحركة الاجتماعية الجديدة تحتاج إلى إعادة نظر فى انشطارها ثنائيًا بين الحركة العمالية والحركة الاجتماعية الجديدة. وهذا أمر ضرورى، لأن الاهتمام بها كان مقصوراً على عاملين: العامل الأول هو "المسألة التنظيمية" وطبيعة الرأسمالية الكونية المتغيرة. ثم "قضية العولمة". فبالنسبة للعامل الأول، يقترح كل من (Cloward, Piven) اقتراحًا يعتقدان أنه لا يقبل المساومة(١٠). يقولان: "إن نجاح أى حركة لا يعتمد فقط على براعتها التنظيمية، بل على قدرتها فى قدرتها على التطعيل. ومن ثم يصبح التحدى الجماعى هو مفتاح الحركات الاجتماعية". أما سبب فشل هذه الحركات فيكمن فى قدرة السلطات على التعاون مع منظمى الحركة لتحويل قدراتها المعطلة إلى الانخراط فى السياسيات الرسمية وذلك بالتعاون مع منظمى الحركة إلى السياسات الطبيعية(١١). وليس هذه فرضية روائية، بل على الأقل منذ كتاب (Michel) الذى صدر عام ١٩١١ بعنوان "الأحزاب السياسية"، والذى ناقش فيه فكرة، كيف يمكن أن يبدى القادة العماليون الأهداف الثورية فى مجتمع رأسمالى أو ستالينى شيوعى، بينما هم يعملون واقعيًا على تحويل الأهداف الثورية إلى أساليب بيروقراطية فى المقام الأول. ومع معرفة صعوبة الاحتفاظ بالأهداف الثورية من خلال مجتمع رأسمالى أو شيوعى ستالينى، بينما من الناحية الفعلية العمل على تحسين مصالح قطاع عددى من أولئك الذين تنوى الحركة خدمتهم، فيما يؤدى إلى تخفيف بعض الغضب المعتمل فى صدورهم ضد مثل هؤلاء القادة، دون أن تفعل سوى القليل لحل مشكلة نجاحات أو فشل الحركات الاجتماعية. وقد وضع (Burgman) هذه الفرضية بأسلوب غير مباشر ولكنه نو دلالة قائلاً: "إن النقاء النسبى وعدم فساد زعماء الحركات الاجتماعية لا يرجع إلى سموهم الأخلاقى ولكن إلى ضعفهم النسبى. فأنت لا تستطيع أن تبيع شيئًا إن لم يكن لديك ما تبيعه". فإن فساد الحركة العمالية يبدو واضحًا فى نفوذها السياسى، سواء بالمعنى الطيب أو الشرير(١٢)". وعندما ينظر إلى الحركات الاجتماعية كحركات لها نفوذ، يستطيعون أيضًا طرحها للبيع.

ورغم أن مدخل الحركات الاجتماعية قد تعرض إلى انتقادات من أرضيات نقدية مختلفة من قبل "Castells" على سبيل المثال(١٣)، نجد أن (Piven– وCloward) أوضحا تفصيلاً الترابط النظرى ومجموعة الفرضيات التجريبية للأبحاث المتجددة

الخاصة بهذه المشكلة بالتحديد. ومن ثم، يمكن أن نرى كيف حاول كل من مناضلى الحركات العمالية، وحركة الحقوق المدنية، ومنظمة حقوق الضمان الاجتماعى، كل منها بأساليبها الخاصة سواء نجحت أو فشلت، إقامة ارتباطات مختلفة فى نضالها ضد "النظام"، وقد أبرز Touraine فى دراساته ذات الأثر الإيجابى عن الحركات العمالية الاجتماعية فى مجموعها وكذلك Piven وCloward، أبرزوا جميعًا نقطة هامة يمكن أن تبدو متماثلة فى لحظة معينة.

وهذا ما كتبه (بيڤن وكلوارد): "لا يستطيع الناس الذين لا صلة لهم بالمؤسسات أن يتحدوها، أو يقدموا لها أى مساهمة[١٤]. وكتب "تورين" Touraine يقول: "إن العمال لا يعرفون اليوم من هم الذين ينبغى معارضتهم، وإن كانوا فى الواقع هم أنفسهم مرايا الورطة التى يمكن تحديدها بوصفها ورطة محلية وعالمية فى الوقت نفسه. والمشكلة هنا أن الفرصة الوحيدة أمام الحركات الاجتماعية لكى تنجح هى القضاء على الوكالات المحلية للمؤسسات العالمية، والتى تقوم تلك الوكالات بخدمة مصالحها مباشرة[١٥]. وعندما يشعر العمال فى معظم الأحيان بعدم ضرورة تحديد من يهدد مصالحهم ورزقهم والظروف الخاصة بالعمل.. تعمل الرأسمالية بصورة متزايدة على عولمة ودعم المجموعات التى يصعب عليها تحديد خصومها[١٦]ولم يذكر كل من من Touraine، وPiven، وCloward، سينا عن هذا الأمر انحا يذكرون في أعمالهم من القضايا الخاصة بالمحلى والعالمى سوى أن العمل ونماذج الحركات الاجتماعية الأخرى هى قضايا وطنية وليست عالمية[١٧]. ومع ذلك نضال بعض الأمثلة القليلة جدًا لحركات ناجحة ضد نظام الرأسمالية العالمية. وهى أمثلة لا تدعو للدهشة الكبيرة. وقد ناقش (Tilly) وآخرون هذه النقطة فيما حدث من تطور لمعظم الحركات الاجتماعية فى علاقاتها بالدولة-الأم. فإذا كنا واقعيًا قد دخلنا حقبة الرأسمالية العولمية فلابد أن نتوقع تغيير كل هذا. وسوف يتناول الجزء الثانى من هذه الدراسة مفهومًا واحدًا للعولمة من خلال رؤية توضح كيف تعمل الرأسمالية، بداية من مناقشة الرأسمالية المعاصرة على المستوى الكونى. ورغم نظامها هذا، فإن مقاومتها يمكن أن تتم فقط على المستوى المحلى.

نظرية نظام العولمة

إن العولمة فكرة جديدة نسبيًا في علم الاجتماع رغم أنها في العلوم الأخرى، مثل دراسات الأعمال والعلاقات الدولية، كانت عامة في بعض الأوقات. ولعل السمة المحورية لفكرة العولمة هي أن كثيرًا من المشاكل المعاصرة لا يمكن حلها على مستوى الدولة-الأم بمفهوم العلاقات الدولية. هذه المشاكل تحتاج إلى تنظير بمفهوم العمليات العالمية (عابرة القارات) فيما يتخطى مستوى الدولة الأم. وقد ركز القائمون بأبحاث عن العولمة على ظاهرتين جديدتين لهما دلالتهما في العقود القليلة الأخيرة. الأولى هي التغيرات الكمية والنوعية في الشركات عبر القومية (TNCS) من خلال عمليات مثل عولمة رأس المال والإنتاج. والثانية هي ما حدث من تحولات في القاعدة التكنولوجية وما تبعها من آفاق عالمية لوسائل الإعلام. ومن ثم، هنالك أهمية متزايدة لتحليل الاقتصاد العالمي، وكذلك تحليل المجتمع عولميًا، وتحليله قوميًا أيضًا. وفي هذا الصدد نجد أن هنالك نماذج عديدة ومختلفة ومتنافسة حول نظرية العولمة. مثل النظام العالمي والثقافة العالمية وعولمة زمن الفضاء ومداخل مجتمع العولمة المحلي والمجتمع العالمي[١٨]، وسوف أركز هنا على مساهمتي الخاصة في نظرية النظام العولمي.

ترتكز نظرية النظام العولمي على مفهوم الممارسات عبر القومية. هذه الممارسات تعبر حدود الدولة، وليس بالضرورة أن تبدأ مع مؤسسات الدولة أو ممثليها. إنها تعمل - تحليليًا - في ثلاثة مجالات: الأيديولوجيات الاقتصادية والسياسية والثقافية ثلاثتهم معًا، وهو ما أعنيه (بالنظام العولمي). هذا النظام ليس مرادفًا في نهاية القرن العشرين للرأسمالية العالمية. ولكن القوى المهيمنة على الرأسمالية العالمية هي القوى المهيمنة في النظام العولمي. كما أنّ المؤسسات عبر القومية هي الحجر الأساسي في النظرية. والشكل المؤسسي المميز لممارسات اقتصادية عبر قومية، وهي طبقة رأسمالية عبر قومية ما زالت تتطور في المجالين السياسي والثقافي من ثقافة الأيديولوجية الاستهلاكية[١٩].

ويقدم النظام الرأسمالي العالمي مكانًا محدودًا للجماهير التي تكسب رزقها بالحصول على أجورها وذلك في معظم البلدان. فالعمال المنتجون المباشرون للسلع

والخدمات يختارون العمل الحرّ عمومًا من خلال المساحة التى تتركها لهم الهياكل الطبقية فى الرأسمالية الوطنية. وتدخل ضمن هذه المساحة تضمين الطبقات الفرعية فى المجال السياسى تضمينًا جزئيًا جداً. والنظام الرأسمالى العالمى - وبدون موارية - لا يحتاج فى هذا المجال من هذه الطبقات الفرعية إلا أقل القليل. وهنا نشير إلى أن الأحزاب الديمقراطية البرلمانية يجب أن تكون قادرة على تعبئة الجماهير للحصول على أصواتها. غير أن التصويت فى الانتخابات فى معظم البلدان ليس إجبارياً، ولا تتحمس الجماهير عادة فى الاشتراك فى هذه الانتخابات. أما فى سياسات الرأسمالية غير الديقراطية نجد أن هذا الأمر محدود جداً.

أما ما يتعلق بالمجال الأيديولوجى الثقافى فهو مختلف تمامًا. إذ يكمن فيه هدف الرأسمالية العولمية بتضمينه جميع الطبقات كليًا، وخاصة الطبقات التابعة إلى الحدّ الذى تنوب فيه الطبقة البرجوازية فعلاً داخل هذا النظام. ذلك لأن المشروع الثقافى الأيديولوجى لرأسمالية العولمة هو حث الناس على الاستهلاك فيما يفوق احتياجاتهم البيولوجية. والهدف دوام تراكم رأس المال لتحقيق الربح الخاص أو، بعبارة أخرى، لضمان استمرار النظام الرأسمالى العولمى إلى الأبد. وتدعو الأيديولوجية الثقافية الاستهلاكية -حرفيًا- إلى أن يتركز معنى الحياة فيما نمتلكه من أشياء. ومن ثمّ لابد أن نستهلك لكى نعيش حياة كاملة. ولكى تظل هذه الحياة كاملة يجب أن نستمر فى الاستهلاك. فقد ثبتت الرأسمالية العولمية مفهوم أن الرجال والنساء هم كيانات اقتصادية وسياسية. هذا النظام لا يدعى أنه يعمل على إرضاء كل فرد فى المجالين السياسى والاقتصادى، فالناس بدءًا هم مستهلكون، هذا لأن قوة النشاط الاقتصادى للناس العاديين فى النظام الرأسمالى العولمى هى توفير الموارد للاستهلاك. وقوة النشاط السياسى هو ضمان المحافظة على ظروف الاستهلاك.

أما الحركات المؤيدة لنظام العولمة الرأسمالى فتلك التى تؤيد الشركات عبر القومية، وتُعلى من شأن أيديولوجية الثقافة الاستهلاكية[٢٠]. أما الحركات المعادية لنظام رأسمالية العولمة، فتلك التى تتحدى الشركات عبر القومية فى المجال الاقتصادى، أو تعارض الطبقة الرأسمالية عبر القومية وأتباعها فى المجال السياسى، وتشجع الثقافات والأيديولوجيات المضادة للاستهلاكية الرأسمالية. وسوف أتناول فى

القسم التالى الحركات العاملة فى المجالات الثلاثة. لأن النظام الرأسمالى العالمى قد حقق نجاحًا كبيرًا على المستويين العالمى والمحلى، لأن الحركات التى تعمل ضد الرأسمالية العولمية بصورة مفردة لم تنجح عالميًا، لأنها تتوقع تحديًا عالميًا، فضلاً عن التمزقات العالمية التى تبدو أكثر واقعية(٢١).

تشطير المؤسسات عابرة القومية

إن المحور المركزى الذى يميز خصائص الممارسات الاقتصادية عبر القومية هو المؤسسات عبر القومية. ومن ثمّ، فإن تحدى هذه الرأسمالية الكونية فى المجال الاقتصادى تقتضى تخريب طاقتها فى تراكم الفوائد على حساب قواها العاملة ومستهلكيها والجماعات المتأثرة بأنشطتها. هؤلاء حقيقة هم محتوياتها الكونية، والمناطق التى تأتى منها المواد الخام، ومن حيث يتم صناعة مكوناتها وتجميعها، وحيث يتم تصنيع السلع الاستهلاكية أخيرًا وبيعها واستخدامها، وهى فى الواقع قد تم التخلص منها. وكما هو معروف جيدا أن جزءًا مهمًا من العولمة حاليًا هو تزايد تشتيت عملية التصنيع فى أوجه منفصلة تتم فى أماكن كثيرة مختلفة(٢٢). وإذا لم تكن معتمدة على إنتاج مصنع واحد وقوة عمل واحدة، فإن ذلك يعطى رأس المال أفضلية خاصة ضد سلاح الإضراب الذى كان من قبل قوة سلبية هائلة بالنسبة للطبقة العاملة. ويمكن تشتيت سلاسل الإنتاج العولى بعمليات إضراب مخططة إستراتيجيًا، وإن كانت فى الواقع تعمل على الإثارة أكثر منها سلاحًا حقيقيًا للعمل ضد رأس المال. وبطبيعة هذه الحالة، فإن التقسيم العالمى للعمل يبنى مرونة فى النظام، بحيث لا يمكن لرأس المال أن يهاجر إلى أى مكان لإيجاد أرخص مصدر عمل، ولكن لأن قوى عمل قليلة لا تستطيع بصورة حاسمة أن تُبقى رأس المال كفدية بسحب القوى العاملة، وعند مستوى العملية الإنتاجية – كما يرى الكثيرون – فإن رأس المال العولى قد تمكن من هزيمة قوى العمل. وفى هذا الصدد فإن التنظيم الكونى للمؤسسات عبر القومية سوف تظل على الأقل بالغة القوة بصورة ثابتة بالنسبة لتنظيم قوى العمل المحلية.

ولكن منظمة العمل العولية هذه؟ماذا عن منظمة العمل الكونية ؟ global كانت الاستجابة التقليدية لحركة العمال لهيمنة الرأسمالية العالمية، محاولة لصياغة روابط دولية بين العمال في البلدان المختلفة. ورغم بعض النجاحات المعترف بها لهذه الإستراتيجية إلا أنها فشلت بصفة عامة، ولا يصعب علينا فهم أسباب فشلها[٢٣]. وقد يتم إشاعة الفوضى في هذه الشركات العملاقة عبر القومية إلى الدرجة التي تضعف هيمنتها. وقد تضطر في بعض الحالات إلى تغيير أساليبها وتعوّض المتظلمين من سياستها. وربما يرجع هذا عادة إلى الحملات المحلية التي تكشفها وتنشر المعلومات المضادة لممارستها السيئة التي ذاعت شهرتها على نطاق العالم كله. وهنالك حالات تكفي لمناقشة ما تفعله هذه الحركات الاجتماعية في بعض القضايا المفردة، وما يترتب عليه من تأثيرات عظيمة في كبح أسوأ إفراط لربح هذه المؤسسات العالمية عابرة القومية. ومن هذه الأمثلة مأساة شركة (Thalidomide-Distiller)، وكارثة اتحاد (Carbide) في بلدة (Bhopal) الهندية[*]. هذا فضلاً عن الكوارث البيئية التي ترتكبها شركات البترول المختلفة، والحملات الجارية اليوم ضد مكونات لبن الأطفال (Nestle) إلخ. وتناقش الباحثة (Omvedt) هذا الموضوع بوضوح كامل فتقول: "كانت حادثة مدينة (Bhopal) أكبر كارثة أظهرت للعالم الطبيعة الإجرامية للشركات عبر القومية، والنمو الرأسمالي الذي أصبح هو الأساس الأيديولوجي بعد استقلال أنظمة العالم الثالث[٢٤]. ومع كشف أنشطة هذه الشركات التي يحصدها العمال والمواطنون، والكنائس وكل المعنيين في أنحاء العالم، تحاول هذه المؤسسات عابرة القارات أن تعمل بقدر من المسئولية أكبر مما تمارسه حاليًا. غير أن رصد الرأي العام المستمر والانفجار ضد ما تقوم به هذه الشركات من أفعال خاطئة وضارة أجبر بعض الشركات لتحمل مسئولية أكبر، فيما يساعد تحويل تشتيت أنشطتها المحلية إلى مستوى التحديات العالمية ضد الهيمنة الرأسمالية[٢٥].

(*) Bhopal: مدينة في وسط الهند، عاصمة ولاية مادهيا، تعدادها (مليون و٦٥٠ ألف نسمة) من البراد.ش. تعرضت عام ١٩٨٤ لحادث تسرب غاز كهرباء أدى إلى وفاة (٢٥٠٠) شخص وإصابة آلاف بجروح. (المترجمة)

تقويض الطبقة الرأسمالية متعدية القومية TCC

تجمع الطبقة الرأسمالية عابرة القومية معنى مزدوجًا، فهى تتكون من أعضاء لهم آفاق كونية بالإضافة إلى الآفاق المحلية. هذه الطبقة تتكون بالتحديد من أشخاص من بلاد عديدة يعملون أعمالاً دولية كجزء عادى من حياتهم العملية. وتتكون هذه الطبقة مفاهيميًا من الأقسام الأربعة التالية:

١- التنفيذيون للشركات العملاقة عابرة القومية وأتباعهم المحليون.

٢- عولمة بيروقراطية الدولة.

٣- عولمة السياسيين والمهنيين.

٤- النخبة الاستهلاكية (التجار ، ووسائل الإعلام).

وترى هذه الطبقة أن رسالتها هى تنظيم الظروف التى تعمل على تسريع مصالحها ومصالح النظام فى السياق العالمى والمحلى. ويتضمن مفهوم الطبقة الرأسمالية عابرة القومية وجود طبقة مركزية واحدة رأسمالية عبر قومية. هذه الطبقة هى التى تضع نظام اتخاذ القرارات واسع النطاق، وتربط بين الطبقة الرأسمالية عبر القومية فى كل منطقة محلية وكل بلد. ورغم أن الأقسام الأربعة السالفة هى تصنيفات تحليلية تتميز كل منها عن الأخرى ، وتؤدى وظائف مختلفة للنظام الرأسمالى العالمى، إلا أنّ الناس غالبًا يتحركون فى كل منها من قسم إلى آخر فيما يتم وصفهم (بالباب الدوّار) بين الحكومة والأعمال.

ويحيل كل قسم من الأقسام الأربعة أن يكون ممثلاً إلى حدّ كبير أو صغير فى كل حملات وحركات تقف مع مصالح النظام الرأسمالى العالمى، فالمديرون التنفيذيون أو (السلطة التنفيذية)، وأتباعهم المحليون، ينظمون أنفسهم تمامًا فى الاتحادات التجارية الصناعية المحلية والوطنية والدولية والعالمية على امتداد العالم كله. ولعل الغرف التجارية، ومنظمات "الليونز" Lions و"كيوانيز" Kiwanis، والمنظمات المماثلة تمثل مواقع أولية لدراسة كيف يعمل التنفيذيون وفروعهم المحلية فى المجتمعات لصلحة مشروعهم الرأسمالى العولمى. وتقدم أنشطة الموظفين المدنيين السياسية دليلاً

قويا على الدور الذى تلعبه العولمة بالنسبة للبيروقراطيين فى الدولة والحركات الموالية للرأسمالية فى جميع أنحاء العالم. وجدير بالذكر أن هذا الدور يتم أيضًا فى البلدان الصغيرة التى كانت معادية رسميًا للرأسمالية العالمية فى العقود السابقة. ولا يعنى هذا أن كل البيروقراطيين فى كل الحكومات هم مع المشروع الرأسمالى العالمى وبقناعاتهم القلبية. والواقع أن هذا هو المفهوم الذى تم تنظيره ليتحول من رأسمالية تحددها الوطنية إلى رأسمالية يرى فيها البيروقراطيون والسياسيون العولميون فى الحكومات الوطنية أن مصالحهم تخدمها أكثر الممارسات المفتوحة من خلال ممارسة الرأسمالية العالمية مع الشركات عابرة القارات، وبمزيد من التحالفات المفتوحة معها. وعلى سبيل المثال: فإن الضغوط التى تمارسها الحكومات لصالح اتفاقيات التجارة الإقليمية نراها علامات مهمة على هذا التحول.

وفى حالة اتفاقيات التجارة الإقليمية يمكن تصوير كيف يتم عولمة السياسيين والمهنيين كما يلى: هـؤلاء يشجعون دور العولمة سواء بوقوفهم مع حكوماتهم على شكل جماعات ضغط، أو أحيانًا باتخاذ أدوار أكثر إيجابية فى تشجيع مبادرات العولمة. ومن ثَمّ، نجد المؤيدين للعولمة، وجماعات الضغط المحترفة، ورجال الأعمال، والمستشارين التجاريين بمختلف أحجامهم وتصنيفاتهم، والشخصيات القانونية وغيرهم. هؤلاء جميعًا يجتمعون خلف راية الرأسمالية العولمية. ويمكن القول - كحقيقة إلى حدٍّ كبير - إن أمثال هؤلاء سوف يرددون أى نغمة عولمية حصلوا على فائدة منها. ولا نستطيع أيضًا أن ننكر أن الأرصدة الضخمة فى البنوك تميل إلى ترديد النغمة الرأسمالية الواحدة. وحين تصدح الشركات العملاقة عابرة القارات بالغناء إذ بها تردد أكثر من أغنية واحدة، عن: "التجارة الحرة" التى تمثل المصالح الجوهرية لرأسمالية العولمة التى تقودها عقلية منفردة. ومن ثَمّ فالشركات عابرة القارات، هى مؤسسات متحدة فى كل أرجاء العالم.

أما النخبة الاستهلاكية المتمثلة فى (التجار ووسائل الاتصال) فهى تنشط دائمًا فى الحركات الاجتماعية لصالح الرأسمالية العالمية. ولا ينبغى أن يدهشنا أن يقف هؤلاء بكثير أو قليل من الحماس يدعمون الرأسمالية العولمية. ومن الطبيعى وقوف كبرى سلاسل محلات البيع بالتجزئة كل حركة تراها سوف تعمل على زيادة الأسواق

الجماهيرية فى كل مكان من العالم. أما وسائل الإعلام، فرغم أنها توفر بعض مساحات زمنية لعرض وجهات النظر المعارضة، إلا أنها عموماً تمثل وجهات نظر الشركات عابرة القارات، إذ لها الأولوية فى تقديم الأخبار والتحقيقات والافتتاحيات. إن وسائل الإعلام هذه تقوم بنشر وتعميق الامتداد العولمى للطبقة الرأسمالية عابرة القارات (TCC)[٢٦]. وبصرف النظر عن الشيوعية، أو الأحزاب الاشتراكية الثورية، والحركات الخاضعة لسلطة الدولة والواقعة فى قبضتها ، إلا أن هنالك تاريخاً طويلاً متنوعاً للحركات الاجتماعية المعادية للطبقة الرأسمالية. أما كبار ممثلى الأعمال، فمن النادر أن يتمتعوا بأى شعبية حتى بين من يعملون معهم. وقد أطلق Piolot اسم "التحفيزية" Persuasion على المعادين للاحتكارات[٢٧]، فى أواخر القرن التاسع عشر، والمتمثلين فى البنوك، واتحادات الأراضى، والسكك الحديدية، وذلك فى دراسته عن المقاومة الشعبية من أجل النهوض بالأعمال الكبيرة فى المناطق الوسطى الغربية من الولايات المتحدة، حيث كانت الولايات المتحدة غير الديمقراطية تمثل رمز المصالح الخارجية التى تُهدّد المجتمعات المحلية. وقد علق Piolot فى تحليله إضراب عمال الترام فى مدينة "سانت لويس" Saint Louis بقوله: هذا الإضراب عمل على تنمية الوعى الطبقى. فقد اتحد المستهلكون وربات البيوت، والعمال، ودافعو الضرائب، والمواطنون، والتجار ضد احتكار عربات الترام[٢٨]. وحدث الشىء نفسه فى الحركات المعادية لاحتكارات اللحوم، وستاندرد أويل، مما وسّع هذه الحركات على مستوى الأمة ضد بارونات السرقة"[٢٩]. وما زال مذهب "التحفيز" المعادى للاحتكار موجوداً، ولكن مع الاختلاف الشديد الذى يجعله يناضل ضد خصم عالمى عبقرى لم يسبق لقدراته وتعبئته ومرونته مثيل فى تاريخ البشرية[٣٠].

تقويض الاستهلاكية

من نافلة القول، أن نسمى المجتمع المعاصر اليوم، شرق أو غرب، شمال أو جنوب، غنى أو فقير، و"استهلاكى". إذ لا شىء ولا أحد يبدو أنه مُحصّن ضد أن

يكون سلعة يتم المتاجرة به، أى يُباع ويُشترى[٣١]. وعادة يتم إدماج الثقافات المضادة فى ثقافة الاستهلاك، تلك الثقافات التى لا تشكل خطراً كبيراً. والواقع أن هذه الثقافات فى تنوعها واختياراتها الواقعية أو التصورية هى مصدر قوة كبيرة للنظام الرأسمالى العالمى، وإثراء شخصىّ لأولئك القادرين على التمتع بوفرة الأشكال الثقافية المتاحة وغير المرفوضة. وأصبحت الاحتفالات بالعيد العشرين لتمرد الطلبة فى الستينيات، احتفالات تقدمها وسائل الإعلام كاستثمار تجارى مربح بالنسبة لكثيرين من الذين كانوا فى ذلك الوقت مكرسين أنفسهم للإطاحة بالنظام الرأسمالى. كان ما يناسب المستهلك خلال المائتى عام منذ الثورة الفرنسية والأمريكية، أمثلة أخرى مثيرة. وما علينا إلا أن ننتظر حتى عام (٢٠١٧)، لنرى ماذا فعلت أيديولوجية الثقافة الاستهلاكية فى الثورة البلشيفية.!!

إن الثقافات المضادة التى تُهدد حالياً الاستهلاكية العولمية الرأسمالية، والتى كذّبت الشيوعية الستالينية وأفقدت الثقة بمؤيديها المؤسسين هى الثقافات الدينية (وخاصة الثقافة الإسلامية)، والحركات الأصولية والبيئية[٣٢]. والأصولية الدينية - باستثناءات قليلة منعزلة - لا تتحدى الاستهلاكية على النطاق العالمى. أما الحركات البيئية فمن المؤكد أنها تتحدى أيديولوجية الثقافة الاستهلاكية فى بعض صورها. ولكن المشاهد لمؤتمر قمة الأرض الذى عُقد فى ريو دى جانيرو عام ١٩٩٢ من القرن العشرين يلاحظ أن بعض ممثلى هذه الحركات الأساسيين ظهروا فى المؤتمر مندمجين مع الثقافات. أما الذين يرفضون هذا الاندماج فقد كانوا مهمشين، ولا شك أن الشركة المتسمة بالحيوية فى مظهرها الحقيقى أو الزائف تبدو قادمة فى الطريق، وإن كانت الاتحادات هى التى تتحكم بحزم فى هذه العملية، وليست قوى الخضر الجديدة[٣٣].

ويخضع منطق هذا الجدل لواقع الاستهلاكية المتحكمة . إذ كان للرأسمالية فى القرن العشرين القدرة على إنتاج السلع الاستهلاكية بكميات وأنواع غير مسبوقة تاريخياً. لكن علاقات الإنتاج الرأسمالية تميل إلى تقليص مستوى استهلاك الجماهير لهذه السلع على النطاق العالمى. ذلك لأن دورات الازدهار والركود تمثل فترات إنفاق مرتفع فى الاستهلاك يتبعه فائض فى إنتاج السلع مما يؤدى إلى فشل فى الأعمال

وبطالة وهبوط فى الإنفاق الاستهلاكى، إلى حدٍ أن يصبح تحت مستوى الاستهلاك. ولست أرغب فى الاستغراق فى تقنيات هذه المناقشة، ولكنى أود فقط أن أشير ببساطة إلى مفهوم "أيديولوجية الثقافة الاستهلاكية". هذه الثقافة التى هى تحديداً فى ظل الرأسمالية تعنى أن الجماهير لا تستطيع الاستمرار فى الشراء بسبب عدم وجود سيولة لديها، أو رصيد دائن.. وعندما يكون لديهم فائض من السيولة أو رصيد دائن فى البنك يكون استهلاكهم أيضًا بصورة أقل. ومن ثمّ، فإن ثقافة أيديولوجية الاستهلاك لا تنفصل عن حاجة الذات المفروضة التى ينبغى على الرأسمالية أن تظل تنشرها على نطاق كونى. ويعتمد هذا التوسع اعتماداً حاسمًا على مزيد من البيع ومزيد من السلع والخدمات التى تفى باحتياجات الناس الأساسية، ولمن مثلهم من الذين لم تفِ هذه السلع والخدمات "بحاجاتهم الأساسية"(٣٤).

وهذا يعنى أن ثقافة أيديولوجية الاستهلاك تستطيع أن تخدم فعاليات مختلفة لمجموعات اجتماعية مختلفة، وحتى لمجتمعات مختلفة. وبوضوح أكثر، فإن ثقافة الأيديولوجية الاستهلاكية لا تفسّر، بالضرورة، لماذا يوجد هؤلاء الجوعى، ولماذا يلبسون الثياب الرثة، ويأكلون الوجبات الباردة، ويتناولون الطعام والشراب غيرالصحى!! ولكنها تفسّر لماذا يوجد هؤلاء غير الأصحاء الذى يأكلون وجبات ضعيفة، يستدينون لشراء ملابس فاخرة، وسيارات غالية.. إلخ. إن اللغز الذى يعتبر أكثر تحديًا وغموضًا، أن الفقراء فى الدول الفقيرة مثل الدول الغنية يتحدون المنطق الاقتصادى بشراء الماركات العالمية نسبيًا، لينسبوا إلى هويتهم ما يمكن أن نطلق عليه "الحداثة" وهى رمز العصرية أو حتى (رموز ما بعد الحداثة).

إن تضمينات انتشار أيديولوجية الثقافة الاستهلاكية، والمؤسسات الاقتصادية والسياسية التى تأسست عليها من قلب العالم الأول وأماكن أخرى حيث كرّستها أقلية ضئيلة متميزة ونشرتها إلى بقية أنحاء العالم، تشكل تغيّرًا اجتماعيًا له أهميته ودلالته الكونية الحقيقية. ولكى نفهم ما حدث للغرب الليبرالى فهمًا كاملاً، علينا أن نترك أوروبا الشرقية والصين فى واقعها فى السنوات الأخيرة. لأن المهم فى المعارضة الجدلية أن نبحث نظرياً عن أيديولوجية الثقافة الاستهلاكية ودورها فى

مسألة إشباع الحاجات الأساسية للناس، وصعوبة مقاومة الرأسمالية الكونية على أساس الأيديولوجية المضادة للاستهلاكية[٣٥]. ذلك لأن الهجوم على الاستهلاكية الرأسمالية هو هجوم على مركز الرأسمالية الكونية. وفى سياق الحركات البيئية، نجد أن بعض المتسمين بالعصبية من طبقات الرأسمالية متعددة الجنسيات فى أنحاء العالم على حق عندما يصفون نشطاء الاستهلاك "بالمخربين" (وخاصة أولئك الذين ينشرون أيديولوجية الخضر)[٣٦].

ونستطيع أن نقدم مثلاً واحداً على حركة اجتماعية ضد الثقافة الاستهلاكية. صحيح أنها قامت على نطاق صغير، لكنها كبيرة فى أهميتها الكامنة.. تلك هى حركة "نادى سيكاتسو" Seikatsu فى اليابان التى قامت على فكرة الاكتفاء الذاتى من خلال التعاونيات[٣٧]. هذه الحركة هى حركة مستهلكين تعاونيين بدأت صغيرة فى عام ١٩٦٥، قامت بتنظيم مشتريات الألبان الجماعية لإحداث توازن مع زيادات الأسعار التى فرضتها قلة من الشركات التى تسيطر على السوق. وفى عام ١٩٩٢، وصل عدد أعضاء النادى إلى أكثر من (٢٠٠٠٠٠ عضو) فى آلاف الوحدات المحلية الصغيرة. وقد حققت هذه الحركة التعاونية مشتريات سنوية زادت عن (٦٦ مليون ين يابانى) أى (٧٠ مليون دولار أمريكى). كما كانت شبكة سياسية لها ممثلون فى مجال المحليات، و٢٧ تعاونية عمالية (معظم رجال الأعمال فى المواد الغذائية)، واستثمارات فى مشروعات المواد التموينية، ومركز أبحاث للحركة الاجتماعية. وتبين الإحصاءات المهمة، أن الفاقد اليومى من أسرة البيت فى طوكيو الذى كان (٥٦٠ جراماً)، انخفض لدى أسر نادى Seikatsu إلى (٢٥٠ جراماً فقط). ويقوم هذا المركز بعمل عرض مكثف لمجموع المشتريات كل ثلاث سنوات لمعرفة الفرق بين الاحتياجات الحقيقية وما يسميه نادى Seikatsu الاحتياجات الزائفة التى تقدم للمستهلكين بخداع زائف من الذين لا يعنيهم سوى الربح فقط، ومن ثمّ تصبح المشتريات التعاونية وسيلة لرفض نظام الاستهلاكية الرأسمالية[٣٨]. ومع أن هذه الحركات من المحتمل أن تكون أفضل الحركات المنظمة والمترابطة أيديولوجياً، إلا أن هناك أيضاً عديد من الحركات الأخرى فى كل أنحاء العالم.

وقد يعتبر البعض أن المثل السابق هو ذروة الحركات الاجتماعية ضد الاستهلاكية الرأسمالية، لكن سوف أشير إلى موضع السخرية، هو ويطلقون عليه اسم "الفضاء العام" ويقصدون به (السوبر ماركت الكبرى أو الـ(Mall). وقد أشار "جروس" Gross فى دراسته المتعمقة عن جاذبية الـ(Mall) بقوله: "إن الشراء هو أكثر مجالات أنشطة الترويح عن النفس فى الولايات المتحدة. فبعد مشاهدة التليفزيون، وهو الجهاز الذى يشجع على الشراء، جاءت عملية الشراء بعده نموذجًا سائدًا فى الحياة العامة المعاصرة[٣٩].

وحيث إن مركزية المركز التجارى قد تأسست فى الولايات المتحدة نجد تضمينه لمستقبل العالم، كما يطرحه (جروس) فى السؤال المثير التالى:

"كيف يكون الـ(Mall) بهذه الشهرة بين الناس؟ يقول: إن المواطنين يمكن لهم،

أولاً: أن يكشفوا تقديس السلطة الأعمى، ويجبروا المعلنين وتجار التجزئة على أن يكونوا أكثر أمانة.

ثانيًا: مقاومة منطق المركزية الاقتصادية والمكانية للمراكز التجارية، من خلال نضال مجموعات فى المجتمع ضد إعادة التنمية.

ثالثًا: تحويل المركز التجارى إلى مكان عام بمعناه الحقيقى.

رابعًا: تنظيم إشغالات للأماكن الصغيرة بصورة تكتيكية.

خامسًا: القضاء على نظام يُعتبر مهمًا وذا شأن خطير.

لكن "جروس" يتأرجح فى تناقضه بين الاستهلاكية والمراكز التجارية ومعه آخرون فى هذا التناقض. أما ميزة مدخله هذا فهو التلميح إلى إمكانية معارضة الاستهلاكية الرأسمالية التى لا تستلزم حياة مجردة من كل السلع الاستهلاكية التى تحسّن حياة الناس العاديين فى كل أنحاء العالم. أما الذين يستحقون التأثيم بسبب استهلاكيتهم المفرطة فهم يحتملون أكثر من غيرهم هذا التأثيم، لأسباب بيئية أكثر من اعتقادهم بأن أنماط استهلاكهم تخرّب وتدمّر معنى ما فى حياتهم. والواقع أن الانتصار فى الكفاح من أجل مستوى حياتى معقول ليس له ارتباط بمقاومة الاستهلاكية الرأسمالية.

النتائج

أعتقد أن العبء الذى حملته مناقشتى هو ما أراه حول فعالية مقاومة الرأسمالية الكونية. فرغم تزايد تنظيم الرأسمالية كونيًا، فقد تستطيع عمليات مقاومتها أن تكون فاعلة فقط إذا تمكنت من تدمير مسارها الناعم (تراكم الأرباح الخاصة) محليًا ووسائل عولمتها. ولا يبدو أن هنالك حركة اجتماعية حتى من على البعد (remotely) يحتمل أن تطيح بالدعم الجوهرى الثلاثى المؤسسى للرأسمالية الكونية. وتحدد هوية الرأسمالية الكونية الشركات العملاقة عابرة القارات، والطبقة الرأسمالية عابرة القارات (TCC)، وأيديولوجية الثقافة الاستهلاكية. ورغم ذلك، نجد فى كل هذه المجالات عمليات مقاومة تعبر عنها الحركات الاجتماعية. فنحن نعتقد أن دعاية الشركات عابرة القارات المستمرة تواجه بهجوم من المعارضة والمقاطعة وتحديها القانون فضلاً عن غضب المستهلكين ضد منتجاتها، وما يقوم به العمالة فيها من تخريب. وغالبًا ما تجد هذه الطبقة الرأسمالية عبر القومية تحالفات صريحة ضدها عندما تحاول فرض إرادتها بأساليب جديدة. فهنالك عدة أساليب متناقضة حول أيديولوجية الثقافة الاستهلاكية، استثمرت حركة الخضر بعضها بنجاح. ويصف Ekins فى خلاصة معرفية وافية الحاصلين على جوائز (Right Liveli Hoods) من عام ١٩٨٠-١٩٩٠، (وهى الجائزة التى يعتبرها البعض بديلاً لجائزة نوبل)، يصفهم بانهم أقل شهرة مثل حركة (Sarvadary Shramadama) فى سيريلانكا، والأقل شهرة مثل حركة (The Six Association NAAM) فى بوركينا فاسو. كل هذه الحركات تحاول الهروب من هيمنة النظام الرأسمالى الكونى، وتسعى إلى إيجاد وسائل بديلة للحياة[٤٠]. ومن السخرية حقًا، أن كثيرًا من هذه الحركات الاجتماعية تعتمد واقعيًا على تمويل من الوكالات الأجنبية لتحقيق التنمية.

وكانت معارضة الرأسمالية على المستوى المحلى من ربات البيوت والمجموعات العامة والمدن وصولاً إلى مستوى الدولة - الأم، كانت دائمًا عمليًا أمرًا صعبًا، وإن كانت على الأقل تتحقق من الناحية التنظيمية والأيديولوجية. الحركات الاجتماعية أصبحت تعرف بالديمقراطية الاجتماعية فى معظم المجتمعات الرأسمالية.. وجدت المعادين للرأسمالية المناضلين من أجل تخفيف أسوأ نتائج الرأسمالية. هؤلاء يريدون

ببساطة أن يضمنوا مزيداً من الفعالية الاجتماعية للرأسمالية أكثر مما يعرف بمشروعية السوق الحرّة. وهذا يعنى أن المعادين للرأسمالية (الاشتركيون أساساً) أيًا كانوا لا يجدون أى بديل لاستخدام الممارسات الرأسمالية لتحقيق أهداف ضد الرأسمالية سواء على المستوى المحلى أو القومى. ويدور الجدل الجارى حول التحول من الديمقراطية الاجتماعية إلى الاشتراكية الديمقراطية الذى يمكن أن يتحقق من خلال الحركات الاجتماعية التى تنقد الرأسمالية الكونية من خلال أعمدتها الثلاثة: الشركات عابرة القومية (TNCs)، وطبقات الرأسمالية عابرة القارية (TCC)، وأيديولوجية الثقافة الاستهلاكية[٤١]. هؤلاء الثلاثة سواء كانوا داعمين كونيًا أو محليًا، يواجهون على المستوى المحلى تحديًا فعالاً من أولئك المستعدين لتدمير ممارسات الرأسمالية الكونية المضادة لمصالح المجتمع.

ولا شك أن الديمقراطية مسألة أساسية بالنسبة لآفاق وممارسة الحركات الاجتماعية ضد الرأسمالية المحلية والكونية. ذلك لأن حكم القانون وحرية الاجتماع والتعبير والانتخابات الحرّة هى الحدّ الأدنى من الشروط. ومهما كانت ممارستها غير سليمة، إلا أنها ضرورة على المدى الطويل بالنسبة للأسواق الشعبية القائمة على الرأسمالية الاستهلاكية الكونية، مثلما هى أيضًا بالنسبة للنظم الاجتماعية البديلة[٤٢]. وحيث إن مختلف أنماط الأسواق التى تعرض السلع الاستهلاكية أصبحت مشبَعة فى العالم الأول، فقد وسّعت الشركات عابرة القارات أنشطتها إلى العالم الثانى والعالم الثالث[٤٣]. هذه النقلة أتت بتأثيرات متناقضة. فقد وفرت فيما سبق للمؤسسات الرأسمالية الكونية سلطات حقيقية فعّالة لنشر وتحقيق أهدافهم الكونية.. وفى الوقت نفسه جعلت هذه المؤسسات معرضة للهجوم والتحدى والتدمير على النطاق العالمى.

ولكى نصل إلى خاتمة لهذا البحث نقول: إن الحركات الاجتماعية تحتاج لكى تكون فاعلة إلى إيجاد أشكال جديدة لا تعيد إنتاج العمليات الفاشلة لكل من Clowards وPiven المتمثلة فى (حركات الشعوب الفقيرة)، بل لإعادة إنتاج نجاحاتها[٤٤]. إذ يعنى هذا هدم الرأسمالية محليًا وإيجاد وسائل لعولمة تخريبها، مع انتهاز الفرص لتحويلها إلى ما توفره الديمقراطية.

الباب الرابع

الفصل الثالث

الموقف البيئى المحلى والعالمى

جوان مارتينيه آلبير

Joan Martine Alier

التأثيرات البيئية والحركات الاجتماعية

يناقش الاقتصاديون الأيكولوجيون كثيراً العلاقة بين النمو الاقتصادى والتأثيرات البيئية. هل النمو الاقتصادى يؤدى إلى تحسن فى البيئة أم يؤدى إلى تخريبها؟ تشير الحركات البيئية إلى الصراعات بين الاقتصاد والبيئة، وهذا هو "التناقض الثانى للرأسمالية"[١]. ولكن أى حركات بيئية، أهى الحركات المحلية أم العولمية؟ أهى الحركات التى تقوم فى الدول الغنية أم الدول الفقيرة؟ وقد يبدو الاعتماد على الحركات البيئية (سواء فى الدول الغنية أو الفقيرة) فى غير موضعه، لأنها حركات محلية فى معظمها، بينما المشاكل البيئية مثل ارتفاع درجة حرارة الكون أو فقد التنوع البيولوجى بعيدة ذهن الحركات البيئية المحلية.

وهذا البحث يتناول الروابط بين الصراعات الموزعة بين المحلية والعالمية فيما يتعلق بظروف الحياة الأيكولوجية والإنتاج. وكما حدّد "فرانك بيكينباخ" Frank Bechenbach و"مارتن أوكونور" Martin O'connor، وأنا أيضًا، أنّ التوزيع الأيكولوجى يشير إلى عدم التناسق الاجتماعى، والفضائى، والزمنى، أو عدم المساواة فى استخدام البشر للمصادر البيئية فى التجارة أو عدم التجارة، والخدمات. أى استنزاف المصادر الطبيعية (بما فيها فقدان التنوع البيولوجى)، وأعباء التلوث. وتشير الأيكولوجيا السياسية إلى دراسة مثل هذه الصراعات الخاصة بالتوزيع الأيكولوجى[٢]. ومن بين الأمثلة على ذلك:

(١) عدم المساواة فى توزيع الأرض، والضغط على الصادرات الزراعية من موارد الأرض المحدودة مما قد يتسبب فى قيام الفلاحين بتجريف الأرض واندفاعهم إلى المنحدرات الجبلية[٣].

(٢) هنالك مناقشة متزايدة حول "التبادل الأيكولوجى غير المتكافئ" وعن "القرصنة البيولوجية".

(٣) وهنالك أيضًا أعمال أُجريت عن المساحات البيئية التى تشغلها بالفعل الاقتصاديات الصناعية، (تلك الاقتصاديات التى يحصلون عليها بشق النفس والتخلص من النفايات)[٤].

(٤) ونحن الأوروبيين لا ندفع شيئًا ثمنًا للمساحات البيئية التى نستخدمها للتخلص من انبعاثات ثانى أكسيد الكربون.

وهكذا نحن الأوروبيين فى هذه الحالة نتصرف كما لو أننا قد تملكنا مساحات شاسعة من كوكب الأرض خارج أوروبا. ويعتمد قيمة الخارجى من حصة حقوق الملكية على البيئة وتوزيع الدخل. ولم يشكُ أحدٌ تقريبًا، أو يحاول أن يطالبنا بثمن هذا الاستخدام. ولكن احتلال المساحة البيئية أكبر مما يستحقه إقليم خاص، لما يزيد قيمته على (دَيْن أيكولوجى) بالأبعاد الفراغية والزمانية[٥].

جاء فى تقرير أصدقاء الأرض لعام ١٩٩٣ حول الأراضى الواطئة، أن هولندا تشغل مساحة من البيئة تصل إلى (١٥ مثلاً) من مساحة أراضيها[٦]. ويتناول التقرير مؤشر آخر كيف أن صافى الإنتاج الأساسى فى مناطق وبلدان العالم المختلفة يبيّن أن بعضها يعيش فى حد أدنى من إنتاجهم الحيوى. بل إن بعضهم يعيشون دون مستوى إنتاجهم الخاص بدرجة كبيرة. هذا الواقع يسمح بمزيد من المساحات التى تشغلها أنواع من الأجناس الأخرى[٧]. وفى سياق الوضع المدينى، أحدث كل من Reer وWackermagel تطويراً لفكرة الأيكولوجية (المتضمنة فعليًا فى التخطيط العضوى المدنى الذى وضعه كل من (Patrick Geddes وLewis Mumford)[٨]. فإذا كانت زيادة الثروة تعنى استخدامًا أكبر للمصادر الطبيعية تحت مستوى القيمة من الأقاليم الأخرى، وأيضًا زيادة فى إنتاج النفايات، عندئذ يزيد الدَّين الأيكولوجى (وهو ما يصعب تحديده كميًا بمفهوم النقود). هذا الدين الأيكولوجى ليس فقط متعلقًا بأجيال المستقبل[٩]، بل أيضًا بجيلنا الحالى الذى يستخدم مساحات بيئية قليلة[١٠]. هذا الدين يتضمن عنصراً تاريخيًا على حساب الاحتلال الماضى للفراغ البيئى.

ومن المؤكد أن الفرضية الدقيقة للحدود الأيكولوجية الكونية، ستقلل النمو الاقتصادى إلى أن يصل إلى نقطة الصفر. وقد يؤدى هذا (فى الدول الغنية) ليس فقط إلى شعور كبير بالذنب حولْ ثِقَل الدَّين الأيكولوجى، بل إلى النقيض من ذلك، وهو رد فعل هجومى (مثل الحرب الاستعمارية ضد العراق عام ١٩٩١، أو تركيز حلف شمال الأطلنطى على المنطقة الجنوبية اليمنى الثرية بالنفط والغاز، ومن حسن الحظ أن الحدود الأيكولوجية العالمية ليست حدوداً دقيقة، نتيجة لبعض آفاق تخفيض المادة والطاقة بدون تخفيض مستويات المعيشة. وعلى أية حال، فهنالك نداءات شجاعة لتخفيض الطاقة والمواد فى مُدخلات الدول الغنية. ذلك لأن الَّدين الأيكولوجى الذى يرتفع مع الاستخدام المفرط للمساحات البيئية مازال يتكدس ويتراكم.

ماهى قيم ما بعد المادية ؟

جرت مناقشة حول العلاقات بين الثروة والتأثير البيئى بمفهوم يطلق عليه العلاقة المعكوسة[١١]. هذه العلاقة تنطبق على ثانى أكسيد الكبريت (Sulphur Dioxide). كانت الانبعاثات من هذا الأكسيد التى يصاب بها الفرد فى المراحل المبكرة للتصنيع كبيرة، انخفضت بعد أن دخلت الفلاتر محطات القوى، أو بتغيِّر الوقود من (الفحم الحجرى إلى الغاز). فإذا حدَّدنا نسبة التحسن فى "الكيف البيئى"، بخفض نسبة انبعاثات ثانى أكسيد الكبريت، نجد أن الدول الصناعية الغنية عملت على تحسين الكيف البيئى. ومهما كان الأمر، ليس هنالك دليل بعد على الانفصال النسبى العام الأقل كثيراً من عدم الربط المطلق بين النمو والاقتصاد والتأثير البيئى[١٢].

ومع ذلك فإن توفر الوسائل لتصحيح التدمير البيئى والاعتناء بوسائل حفظ نوعية الحياة أصبح معتقداً منتشراً على أوسع نطاق. وهذا الاعتقاد يستفز غضب الكثيرين من البيئيين والأيكولوجيين فى الجنوب، حتى إذا كان المتحدث نفسه من الجنوب، وهو الدكتور Manmohan Singh وزير المالية الهندى. ويبرر (Singh) برامج التجارة وتحرير السوق على أساس أنها ستخلق مصادر تعمل على تنظيف البيئة[١٣].

وسوف أطرح هذا السؤال: ما هى الأسباب المتعلقة بالوضع البيئى؟ هل هى الأفعال التى تتخذ بشأنها؟ أو التعبير عن الاهتمامات بحالة البيئة وفقًا لفعل الإنسان بها؟ وفى هذا الصدد، يعتقد بعض الباحثين فى الشأن البيئى أن نمو المسألة البيئية فى البلدان الغنية يفسر نقلة تحول أساسية حدثت بعد ١٩٨٦، إلى القيم الثقافية: بعد المادية. هذا الموقف المتفائل الذى يجعل تفكيك المادية أمرًا مسلَّمًا به جدلاً، أصبح معروفًا بأنه فرضية ما بعد المادية وفقًا لنظرية لـ(Ingelhart)، وهى فرضية لا أوافق عليها لأنها تبدو لى تتناول تنوعًا واحدًا من الشأن البيئى. أما (Ingelhart) فهو مقتنع بأن البلدان الغنية تشعر بالقلق من إتلاف بعض المؤشرات البيئية، وحول الجزء المتزايد من الإنفاق من مجمع الناتج القومى الذى يجب أن يخصص لنفقات الحماية والدفاع والتصحيح ضد التدمير البيئى. ومع ذلك فإن فرضية (Ingelhart) بعيدًا عن التأثيرات الموضوعية البيئية ونفقاتها، وهى الفرضية التى تقول إن التحول الثقافى نحو قيم ما بعد المادية الذاتية، يثير حساسية بعض المجتمعات حيال القضايا البيئية[١٤]. والواقع أن التيار الغالب عند الاقتصاديين البيئيين فى الولايات المتحدة[١٥] يتركز فى طلب المتع والراحة فى البيئة مع زيادة الدخل. أما الفقراء فهم أفقر من أن يتمتعوا بالبيئة الخضراء.

وفى محاولة لإفساد مصادر دعم البيئة فى مختلف البلاد، يصف (Ingelhart) بيئة هولندا كبيئة أصلية. وهذا تقييم يثير الدهشة، لأن هذا البلد الذى تبلغ فيه الكثافة السكانية (٤٠٠ شخص فى المتر المربع)، هو عدد يماثل تقريبًا، البقر والخنازير والسيارات، مثل الإنسان. وقد أرجع تصوير (Ingelhart) الخاطئ، حالة البيئة الهولندية فى معظمها إلى ما بعد المادية. ويصنف (Ingelhart) الحالة البيئية الإسكندنافية من بين البيئات الأصلية نسبيًا[١٦]. فهى أقل كثافة سكانية من هولندا. كما يُرجع البيئة الإسكندنافية إلى "ما بعد المادية" دون النظر إلى الحقائق التالية: أن اقتصادياتها تقوم على استخراج الموارد الطبيعية بصورة جزئية. وتمتلك السويد أحد هذه الموارد المتمثل فى عدد وفير نسبيًا من محطات القوى النووية مقابل عدد السكان. وقد تعرضوا لتأثيرات الإشعاع من "تشيرنوبل" كما تأثروا من

مصادرالأحماض الخارجية. ولأسباب كثيرة أخرى مادية يمكن أن يصبح الإنسان بيئيًا فى إسكندنافيا كما هو الحال فى هولندا وألمانيا. وهنالك أسباب أكثر من ذلك لأن يصبح الإنسان بيئيًا فى البلدان الفقيرة أو المناطق الفقيرة التى تستخدم مساحاتها البيئية لصالح الأغنياء.

البيئات المتنوعة

لقد بينت فرضية ما بعد المادية والحركات البيئية فى البلدان الغنية أن صراعات التوزيع الاقتصادى لم تصبح حادة كما كانت من قبل، وهذا يؤدى إلى تحوّل عام نحو قيم جديدة زاد بها الاستمتاع بالبيئة. ويمكن نقد فرضية Ingelhart، إذا وضعنا فى الاعتبار أن النمو الاقتصادى يسير جنبًا إلى جنب مع التآكل البيئى. وهذا يعمل فى البلدان الغنية على وجود وضع بيئى مادى ضد خطر تدفق الثروة المفرطة[١٧]. كما تعرضة فرضية ما بعد المادية أيضًا للنقد، حيث من السهل التعرف على الاهتمام الشديد بمسألة البيئة فى البلاد الفقيرة أيضًا من خلال استفتاءات الرأى[١٨]. وليست هذه الاستفاءات هى فقط التى تدل على حالة الفقراء البيئية، بل من خلال الصراعات الاجتماعية عبر التاريخ وفى زماننا الراهن[١٩]. وأحيانًا يحدّد من يقومون بها أنفسهم هوية هذه الصراعات كصراعات بيئية، ويتم التعبير عنها أحيانًا بعبارات أخرى غير بيئية مثل نسبة الحموضة فى الفدان، كما عبّر عنها أعضاء الاتحاد المرتبط بحركات مسيحية محلية متأثرة بتحرر دينىّ، عُرف أعضاؤه بالبيئيين، وهو الاسم الذى كان بالنسبة لهم مثيرًا للدهشة.

ومن المفترض فى الدول الفقيرة أن الحالة البيئية أحيانًا تكون مستوردة ومنظمة من بيئة ما بعد المادية فى الشمال. وهذا يؤثر فى أصحاب الدخول المرتفعة التى تسمح لهم بالتفكير فيما هو أكثر من البحث عن القوت والبقاء على قيد الحياة، أى الحياة من حيث الكيف. وقد كتب "هوجو بلانكو" Hugo Blanco وهو زعيم سابق من زعماء الفلاحين فى (بيرو-Peru) عام ١٩٩١: "نحن ننظر إلى البيئيين والمحافظين

على أنهم أشخاص ظرفاء هدفهم الأساسى فى الحياة مجرد منع اختفاء الحوت الأزرق وحيوان الباندا. أما الناس العاديون فلديهم من الأمور الأكثر أهمية ما يفكرون فيه، مثل كيف يحصلون على خبزهم اليومى. وإنهم ليسوا شديدى الحماس ولكنهم أذكياء، استطاعوا أن يكونوا تحت غطاء حماية الأجناس المهددة بالفناء ما يعرف بالمنظمات غير الحكومية NGO's للحصول على مبالغ من الدولارات من الدول الخارجية. وهذه الآراء هى حقيقية فى بعض الأحيان. وعلى أية حال، نحن نجد فى (بيرو) عدداً كبيراً من البيئيين. ومن الطريف أنك إذا قلت لهؤلاء الناس: أنتم أيكولوجيون، يكون ردهم: أمك هى الأيكولوجية.. أو كلمات أخرى تصل إلى هذا الحد".

دعونا ننظر إلى إحدى هذه الحالات. أليست قرية "بامباماركا" Bambamarka قرية بيئية.فعلاً؟ ألم تظل تحارب بشجاعة تلوث مياهها من المناجم؟ ومدينة "إلو" Ilo والقرى المحيطة بها، أليست بيئة تعانى من التلوث نتيجة شركة نحاس (peru) الجنوبية؟ وأيضاً قرية "تامبو جراند" Tambo Grande فى Piura قرية بيئية تثور ثورة قوية حتى الموت من أجل منع شريط التعدين فى واديها. كذلك أهل وادى Mautaro الذى شاهدوا صغار الخراف وهى تموت بسبب الدخان المتصاعد من مصاهر المعادن والنفايات التى تلقيها فى Oroya. وسكان "أمازونيا" Amazonia، وهم جميعاً بيئيون يموتون دفاعاً عن نهب وسلب غاباتهم، وكذلك شعب Lima الفقير الذى يشكو من تلوث المياه عند شواطئه(٢٠).

ولدىَّ معرفة مباشرة بحالات مماثلة فى بعض بلدان أخرى، مثلاً فى (إكوادور) الجارة الشمالية لبيرو Piru. إنهم أيضاً بيئيون، والسكان الفقراء الأصليون فى Zambia الذين يعيشون على ضفاف الوادى فى شمال شرق Quito، حيث يلقى هناك أكثر من مليون كيلوجرام من قمامة المنازل يومياً، وقد اجتهدوا فى المطالبة بإغلاق مقالب القمامة دون جدوى. وسكان Salango الذين يعيشون على الساحل ويشكون من التلوث الذى يسببه مصنع الأسماك، وكثير من الأماكن الأخرى على ساحل الباسفيك فى Talcahuano بشيلى، وChimbote فى بيرو. وماذا عن فلاحى Salinas فى مقاطعة (بوليفار)، الذين استطاعوا بدون دعم السلطات الاجتماعية أن

يمنعوا تعدين Rio Tinto فى إقليمهم. وسكان الأمازون الذين يتذمرون من تناثر البترول. والشعب الأسمر الفقير فى إقليم Emeraldes على الساحل الذى يدافع فيه عن الأشجار الاستوائية من النساء اللاتى يقفن فى الجبهة الأمامية. وكذلك الـMangroves الذين يكافحون ضد صناعة الجمبرى، كما هو الحال فى أماكن كثيرة من العالم.

أما سكان المدينة فى سانت إياجو الفقراء فى جنوب بيرو وفى شيلى، وبما أنهم ليسوا أيكولوجيين، فقد ظلوا يتذمرون إلى أن نجحوا فى إغلاق مقالب القمامة فى La Erràzuriz فهل كان أولئك بيئيين أو أيكولوجيين رغم جهلهم بمثل هذه المصطلحات؟ وكوميونات الـ Huilliche، والـ Compu والـ Güequetrumo فى جزيرة (Chiloe) هذه الكوميونات التى واجهت شركة الغابات Golden Spring، فى حالة مماثلة لكثير من الحالات الأخرى فى جنوب شيلى وغيرها من الأماكن الأخرى؟ ونذكر أيضًا سكان Piaporte الذين تذمروا من انبعاثات ثانى أكسيد الكربون من مصاهر النحاس التى تهدد مصادر أعمالهم. وكذلك المزارعون فى Huasco الفقراء وقد دمّرت جزيئات الحديد المنبعثة من مصنع الكرات الصغيرة أشجار الزيتون التى يملكونها.

وربما تكون أفضل الأوضاع البيئية المعروفة للفقراء، هى حركة الـ Chipco التى تناضل ضد سدود الـ"نرمادا"Narmada، والنضال الجارى حاليًا من الـOgoni ضد شركة Shell ، وحكايات أخرى كثيرة. ويصف Acevedo وCastro فى الأمازون البرازيلى المشكلة التى أصابت المجموعة العرقية لنهر Trombetas وهم من سلالة العبيد، والمعروفة باسم quilomo الذين حاولوا فى منتصف سبعينيات القرن العشرين أن يقاتلوا من جديد ضد شركات مناجم البوكسيت الأجنبية، والشركات الهيدروكهربائية التى تهدد شلالات Cachoeira Porteira بالتدمير، وهى مكان مقدس بالنسبة لهم[٢١]. هذه المجموعة تواجه وكالة البيئة البرازيلية IBAMA. التى حدّدت الإقليم الذى تحتله بهؤلاء Negros de Trombetas كاحتياط بيولوجى لصالح شركات التعدين. وفى المنطقة المحيطة بـSantarem نشب صراع بين صيادين ribeirinko

الذين يصيدون فى بحيرات Varzea وما تتركه مياهها من أسماك فى موسم انخفاض المياه من يوليو إلى ديسمبر، وبين الصيادين الصناعيين المعروفين باسم (رجال الثلج). وتجرى المحاولات لتأسيس نظام إدارة شرعى جماعى للبحيرات لصالح الشعب المحلى والحفاظ على هذا المصدر[٢٢]. وتعتمد أساسًا على النساء، حركة الدفاع عن أشجار الـ"باباسو" Babassu فى Maranhao والدول المجاورة فى شمال شرق البرازيل. كما أصبحت حركة The quebradeira de Coco هى الأخرى حركة مشهورة[٢٣]. ويعيش عشرات الألوف من الناس فى مساحات شاسعة. فالنساء اللاتى يعشن على هذا المحصول، أو يعملن على استكمال دخولهن الهزيلة بجمع وتكسير جوز الهند، وبيع بذور الزيت الغنية للمحافظة على أشجار النخيل، أولئك النساء يقفن ضد ملاك الأراضى. وهنالك المزيد من الأمثلة على امتداد البرازيل مثل حركات الـantingidos pelas barragens ، وهى حركات تماثل الحركات الأخرى ضد إقامة السدود الكبيرة فى العالم[٢٤]. وكم تكون هذه الرحلة ممتعة إذا استطاع إنسان أن يقوم بها حول العالم يجمع فيها حالات من بيئة الفقراء". وإذا تمت مثل هذه الرحلة يمكن اكتشاف الأعمال الأدبية إذا كان الأدب هو الكلمة[٢٥].

صراعات التوزيع الأيكولوجى العالمى والمحلى

رغم وجود بعض الجدل الذى أثارته المؤسسات متعددة الجنسيات، نجد أن الحركات البيئية تكون عادة حركات محلية، بينما كثير من المشاكل البيئية هى مشاكل ذات آفاق كونية[٢٦]. فما هو الارتباط بين المشاكل البيئية (مثل زيادة تركيز ثانى أكسيد الكربون فى الجو، أو فقد التنوع البيولوجى) وبين الحركات البيئية المحلية؟ مثلاً، انخفاض العمل فى الشمال لمنع انبعاثات ثانى أكسيد الكربون (أساس غاز الصوب) الذى يعمل على زيادة مقدرة الأرض على امتصاص ثانى أكسيد الكربون من خلال الخضرة النباتية أو فى المحيطات[٢٧]، فيما يجعل مناقشة الديون الخارجية تتسارع حول الإنجازات المشتركة، أى دفع ثمن مشروعات اقتلاع الغابات فى الجنوب التى تعادل انبعاثات ثانى أكسيد الكربون المفرطة فى الشمال. وهذا

ما يشجع الجنوب على المطالبة بحقوق الملكية الخاصة بطاقة الأرض الاستيعابية ربما بمفهوم نسبة عدد السكان[٢٨]. وهنالك أيضًا تحالف مناخى بين Colca وهى مجموعة من عشائر (أمازونيا)، وعدة مدن أوروبية تدفع سلطاتها بعض الخدمات البسيطة لخفض نسبة انبعاث ثانى أكسيد الكربون. لكن أهل البلاد يعارضون عملية تقليع الغابات. وقد يشكو البيئيون الشماليون من اقتلاع الغابات من أجل تخفيض ثانى أكسيد الكربون فقط. وعلى الصعيد المحلى، تتم مناقشة موضوع ثانى أكسيد الكربون من خلال مناقشتها عالميًا بوصفها ذات صلة بالحملات التى تدافع عن الفقراء، ووسائل النقل العامة، وضد التخطيط المدنى الذى يخدم السيارات. وهذه مسائل وثيقة الصلة بموضوع البيئية فى (بانكوك) أو (مكسيكو سيتى) عنها مثلاً فى بولونيا. والأفكار العالمية تستخدم فى صالح الانتهاكات والديون الأيكولوجية وعدم التكافؤ فى التبادل الأيكولوجى والقرصنة البيولوجية. وهنالك أيضًا شكاوى ضد الشركات البيولوجية المتوقعة التى تشترى المصادر الجينية والمعرفة الطبيعية بأسعار رخيصة[٢٩]. وتشهد الزراعة حركة عالمية من وعى الفلاحين الذاتى زراعيًا وأيكولوجيًا لا تُعتبر بدعة ما بعد حداثية، بل طريقًا نحو حداثة بديلة قائمة على أساس الدفاع عن التنوع البيولوجى الزراعى وممارسات الهندسة الزراعية الملموسة[٣٠].
أما الأفكار البيئية الكونية فتدعمها النضالات المحلية. وهناك محاولات من خلال مفاوضات الجات (Gatt) للرد على فرض حقوق الملكية الفكرية على الحبوب المزروعة بالهندسة الوراثية والمعرفة. ذلك حيث لم يحدث أن دفع أحد ثمنًا للحبوب والمعرفة التقليدية (رغم تأييد منظمة الـ(Fao-منظمة الزراعة العالمية) لما يسمى بحقوق المزارعين. لكن الهند شهدت حركات احتجاج قوية ضد فرض حقوق الملكية الفكرية. والواقع أن "الاعتراض الزراعى" ضد الـ(Gatt)، ربما يكون له معنى أكثر دلالة من "الاعتراض الثقافى"، الذى يطالب به أصحاب صناعة الفيلم الفرنسية والأوروبيون ضد حرية دخول أفلامهم هوليود. ونحن نجد -مثلاً- معارضة الـ(NAFTA) فى المكسيك يمكن أن تربط قومية البترول المكسيكى (مثل الـCàrdema) فى الثلاثينيات، والدفاع عن زراعة الـ(Milpa) بالإشارة إلى أن الـ(Nafta) تعنى توسيع الإغراق الأيكولوجى. فالصادرات الرخيصة من نفط المكسيك إلى الولايات المتحدة سوف يتم

تبادلها بواردات من الذرة بأسعار رخيصة مما يدمر زراعة جنوب المكسيك على الرغم من أن زراعة الذرة فى الولايات المتحدة تعتبر فاقداً، أكثر من طاقة الفحم الحجرى والبيولوجيا الأكثر هشاشة من المكسيك. ومن ثمّ، كان تعبير "ڤيكتور توليدو" عنها بعد انتفاضته (Chiapas)، إنها الإمبريالية السامة التى يتم النضال ضدها بسبب تصديرها النفايات السامة. ويرتبط مثل هذا النضال مع حركة العدل البيئى فى الولايات المتحدة. وهنالك أيضًا حالات أخرى يرتبط فيها المحلى بالعالمى فى حركة مقاومة عامة. وهكذا تُوحّد المجموعات البيئية المحلية فى البلدان الاستوائية التى تهدّد صناعة النفط فيها حراسة النفط. تلك البلدان هى المكسيك، وإكوادور، وبيرو، ونيجريا، وأندونيسيا، وتيمور(٣١).

الباب الرابع

الفصل الرابع

ما الأخضر الذى يجعل البيئة تنتقل؟

ديڤيد هارڤى

David Harvy

إنها حقًا مشكلة صعبة فى تاريخ اليسار الاشتراكيه والسياسات البيئية أن يقدم سببًا معقولاً لمدخل اشتراكىّ للسياسات البيئية الأيكولوجية. وهذا له علاقة بالطريقة التى ورثت الحركة الاشتراكية الماركسية من خلالها الأساليب الإنتاجية القوية، والمدخل الذرائعى إلى عالم طبيعى يفرض السعى إلى علاقات اجتماعية انتقالية على أساس مزيد من تحرير القوى الإنتاجية. ومن هذا المنظور ثبت فصل الماركسية عن نظرية الفرضية المتعجرفة للمرحة الأولى من مراحل الدياليكتيك الهيجلى التى نالها نقد شديد فى السنوات الأخيرة(١). واشتركت الماركسية بالإضافة إلى ذلك، مع كثير من العلوم الاجتماعية البرجوازية، فيما هو شىء غير مقبول بالنسبة لفكرة أن الطبيعة يمكن أن تتحكم وتقرر، بل تحد من أى محاولات للبشر. وبهذا، نتجنب أى نظرة أساسية للطبيعة، أو نلجأ إلى لغة بسيطة طنانة حول "إنسانية الطبيعة" مستندة إلى الجدلية التاريخية التى تستوعب المشكلة باللجوء إلى مجموعة مبادئ علوم المعرفة الوجودية. ومن ثم، نجد أنه رغم وجود العديد من الكتابات المبدئية فى التقاليد الماركسية حول مسألة الطبيعة، بداية من "جدلية الطبيعة" لـ"إنجلز" **Engels**، والتى استمرت لتشملها أعمال "شميد" **Shmid** و"سميث" **Smith** و"جروندمان" **Grundman**، لم تستطع اختزان أسلحة الماركسية الاشتراكية لمواجهة البلاغة والسياسات المتصاعدة الموجهة للحركات البيئية. ولتعويض النقص(٢) من خلال بعض الطرق، ذهب البعض مثل "وليام موريس" **William Morris** و"ريموند وليام" **Remond William** اللذين برزا إلى ابراز قدرا كبيراً من الحساسية للمسألة الايكولوجية البيئية من خلال التقاليد الماركسية الاشتراكية للمسألة الأيكولوجية البيئية.

ومن ثم، اختلفت استجابة اليسار حول الاهتمامات الأيكولوجية المتصاعدة، إما برفض السياسات البيئية الأيكولوجية بوصفها تحولاً برجوازيًا، أو من أجل تنازلات جزئية للرطانة البيئية الأيكولوجية، ومحاولات لإعادة الماركسية الاشتراكية على أسس نظرية عملية مختلفة عن الأسس التى تم اختيارها تقليديًا كأساس للسياسات

الخاصة بالطبقة العاملة. وهنالك محاولة نبيلة لبعض صياغات أسس الاثنتين، العملية والنظرية معًا. هذا وإن كنت لا أعتقد أنهما حققا نتائج مناسبة.

فإذا نظرنا مثلاً لكتاب "جون بلامى فوستر" John Bellamy Foster الذى صدر بين الإصدارات الشهرية بعنوان (الكوكب سريع التأثر): تاريخ اقتصادى مختصر للبيئة[٣]، نجد أنه يناقش بمنطق قوى "إن أزمة الأرض ليست أزمة الطبيعة وإنما هى أزمة المجتمع». ويواصل "فوستر" مناقشة موضوع التراكم فى الغرب من أجل التراكم، والإنتاج من أجل الإنتاج، الأمر الذى حدّد تأثيراته المدمرة على بنية العالم. على العالم الشيوعى منذ الحرب العالمية الثانية التى أرست الحالة المعاصرة للأزمة الايكولوجية الكوكبية. وهنالك أيضًا الكثير مما يقال حول القيمة والحافز فى هذا الصدد، رغم وجود عمليتين فاشلتين أساسيتين:

الأولى: افتراض وجود أزمة أيكولوجية كوكبية هى نفس فكرة أن كوكب الأرض قابل بشكل ما ألا يكون حصينًا بسبب أفعال البشر أو قدرتنا على تدمير الأرض، وتكرار مزاعم المتغطرسين السلبية الذين يطمحون إلى الهيمنة على كوكب الأرض. والبديل لكون الأرض ضعيفة وهشة هو أنها بحاجة إلى رعايتنا وتمريضها لتعود إلى عافيتها، وهذا يقود (فوستر) إلى نتيجة غير عادية وهى "أن التنظيم الجماعى الواعى لصالح الكرة الأرضية كلها هو لصالح البشرية جمعاء. لزن الأرض غير المحصنه ضد أعمال البشر، ويستحيل ارجاعها كما كانت بدع تدميرها ، هى نتيجة لشراهة المتعجرفين الذين يستهدفون السيطرة على كوكبنا إن أسوأ الأضرار هو الانخراط فى عمليات تحويل بيئتنا إلى ما يجعل حياتنا أقل راحة، بينما ندرك أن ما نفعله بالفعل[٤] له عواقب إيجابية وسلبية على أجناس الأحياء الأخرى. إنها حقًا مسألة مصيرية تفوق هذا لأنها تتناول القضية البيئية مفصلّة إلى مجموعة حقيقية ملموسة فى مجالات مختلفة تمامًا، تتنوع ما بين مشاكل الكون من غاز الأوزون، والارتفاع الحرارى، والتنوع البيولوجى، إلى المشاكل الإقليمية باستنزاف التربة، والتصحر، واقتلاع الغابات، إلى المشاكل الأكثر مثل نوع المياه، والهواء الذى يتنفسه الإنسان، والغازات المشعة من "المناور". وفى ذكرى الألفية، أعلن عن قرب نهاية العالم ذى

التاريخ المشكوك فيه سياسيًا، فيما يبدو أنه أفضل أساس ممكن للسياسات اليسارية. هذا التاريخ المعرض لهجوم مناقشات Simon الطويلة السابقة، ومناقشات Eater Brook الراهنة التي تتناول ظروف الحياة (التي تقاس مثلاً بطول العمر) وكيف صارت أفضل اليوم عما كانت عليه دائمًا، وأن سيناريو يوم القيامة الذي يقول به "البيئيون" بعيد جدًا، وغير محتمل(٥). وفضلاً عمّا انتهى إليه Foster، يشير كل شيء بوضوح إلى عدم وجود أي شيء لا يتسق في المناقشة مع أي شريحة من الرأسمالية المتحدة التي تجعل إدارة مصادر العالم الكوكبية منطقتها تحت زعم اسم التحديث الأيكولوجي. وهذا ما يحدث بالدقة، حين تؤيد مناقشة البيئة الأيكولوجية في محتواها الطبقي الرؤية الألفية لأزمة الأيكولوجية الكونية.

أما الفشل الثاني (المرتبط بقوة الأول)، فيكمن في توصيف القوانين الأيكولوجية الأربعة وترجمتها (ومعظمها مستخرج من قوانين (Baeey Comner) الذي كان ولاؤه صامدًا على مدى طويل لليسار التقدمي والقضايا الأيكولوجية(٦).

هذه القوانين الأربعة هي: (١) كل شيء يرتبط بكل شيء... (٢) كل شيء يجب أن يذهب إلى مكان ما... (٣) الطبيعة تعرف أفضل... (٤) لا شيء يأتي من لا شيء(٧).

يدل القانون الأول على بديهية مهمة مع إضافة أن هنالك أشياء معينة تترابط معًا أكثر من غيرها. ومهمة التحليل الأيكولوجي على وجه الدقة هي محاولة تحديد النتائج غير المقصودة (ذات المدى القصير والبعيد إيجابيًا وسلبيًا) لتفسير آثار الأفعال الهامة وبدون هذا الفهم ليس هنالك سوى القليل ما يمكن قوله مع أو ضد أشكال محددة لإجراء تعديل بيئي على أساس هذا القانون. ويشير القانون الثاني إلى عدم وجود حلّ لمشاكل التلوث النشط سوى تحريكها دائريًا (وهو نص من تعليق "Engels") عن كيفية المعالجة البرجوازية للإسكان، ومن المحتمل أن يُبرز القانون الرابع مبدأ الحذَر القائم على قوانين الديناميكية الحرارية - Thermodynamics، التي تقول بأن الطاقة التي يستخدمها البشر، يمكن أن تستنفد (رغم عدم إمكانية تدميرها). أما القانون الثالث فهو القانون الذي تكمن فيه المشكلة الحقيقية، هذا

القانون الذى يقول: "إن الطبيعة تعرف أفضل" (Nature Knows Best)، أى تصور أنّ الطبيعة يمكن أن تعرف شيئًا ما[٨]. وحينئذ يتفكك هذا المبدأ، إما من خلال فكرة (تقال بالغطرسة) بأننا فى مركز متميز نعرف من خلاله ماذا تعرف الطبيعة، أو بوجهة نظر محافظة تقول بأن تحولاتنا البيئية يجب أن تكون محدودة بقدر المستطاع، (إن الخطو على سطح الأرض بخفة نصيحة كثير من الأيكولوجيين). ومن ثمّ فإن Foster يقبل بدون نقد جدلية Commoner التى تعتبر أى تغيير كبير فى النظام الطبيعى تغييرًا ضارًا بالنظام. وهذا ما أود مناقشته، تاركًا السؤال مفتوحًا، حول ما إذا كانت التغييرات لصالح الحياة الاجتماعية أو العكس. أيضًا إذا ما كانت أى تغيرات للعلاقات الاجتماعية تؤدى إلى فرص لحياة الأفراد والأجناس الأخرى أو ما شابه ذلك.

يستخدم Foster هذه القوانين لكى يصل إلى إدانة عميقة ومقنعة للرأسمالية. فالسوق هو ما يعرف أفضل، وليست الطبيعة. والرابطة الوحيدة التى تهمّ هى مجموعة السيولة النقدية. أما أين تذهب هذه السيولة فأمر لا يهم مادام أنها تقوم بإعادة دورة رأس المال.. والسلع الآتية من الطبيعة هى هدية حرّة. وقد أجاد فوستر التفسير. لكن الصعوبات تبدأ عندما تطبق الاشتراكية هذه القوانين الأيكولوجية ذاتها. وبالنسبة لى فإننى امل أن يعرف الاشتراكيون أفضل من الطبيعة.. (على عكس الفاشيست، والليبراليين، والرأسماليين المتحدين، والإدارة العولمية). والسبب المُحفِّز الوحيد للانضمام للهدف الاشتراكى هو بالتحديد أننا نعرف كيف ننهمك بصورة أفضل فى التحولات البيئية الأيكولوجية بمثل هذه الطريقة، كما لو أننا نحقق أهدافًا اشتراكية طويلة المدى بإطعام الجوعى، وكساء الفقراء، وتوفير فرص حياة معقولة للجميع، وفتح مسارات نحو الحرية فى كل مجالات إبداع الإنسان.

ومع تحليل فوستر تُعتبر هذه الصعوبات أمراضًا مستوطنة لمعظم الحركات البيئية الأيكولوجية. وتؤكد الحكمة التقليدية فى الدوائر الأيكولوجية، على أن كل شىء له صلة بأى شىء آخر. وأن ما يجب علينا الاهتمام به بحساسية، هو الاستنتاج ومن ثمّ المضمون السياسى، وأن نكون أقل غطرسة فى استخدام وامتلاك العناصر الأخرى من عمليات الطبيعة فى العالم. ومع ذلك، هنالك شىء ما غريب وغير متسق

فى الخطاب البلاغى. فرغم أنه يزعم أنّ كل شىء يتصل بكل شىء آخر، إلا أنه يؤدى هذا بطريقة تستبعد جزءًا كبيرًا من النظام الأيكولوجى العملى الذى نعيش فيه. إنه يستبعد - على الأخص - شخصية المنظومة الأيكولوجية للنشاط الإنسانى، لصالح انفصال مثير للغرابة لا يتناسب مع الرؤية البيولوجية المركزية المتعلقة بالنشاط الإنسانى. فإذا كان التفكير المركزى سليمًا بيولوجيًا، بعد ذلك تكون الحدود إذن بين النشاط الإنسانى والنظام الأيكولوجى مهددة بالانهيار. وهذا يعنى أنّ العمليات الأيكولوجية ينبغى ألا تندمج مع مفاهيمنا للحياة الاجتماعية، بل تعنى أيضًا أن تُفهم تدفقات النقود، والسلع، وأفعال البشر التحويلية، كعمليات أيكولوجية جوهرية. ويكتب (تيلور) عن شفافية هذه السياسات قائلاً:

وتناضل معظم المنظمات البيئية المستقرة مستخدمة قضايا "البقاء حيًا" باستخدام فكرة هذا البقاء للحصول على تأييد أعضائها، لكنها فى الواقع قضايا تهدد الأجناس الأخرى، والحدائق الوطنية، والمحميات الطبيعية والمناظر الطبيعية. ولا تدور هذه المناقشات حول عدم إزالة الحياة من الطبيعة بفقر الريف والمدينة وما يتعلق بنوعية الحياة. أما إذا تم اكتشاف أن الطيور قد فقدت أعشاشها فى مكان ما، عندئذ يبذل البيئيون جهودًا متصلة لإقامة صناديق من الأعشاش الجديدة، ويجدون بدائل أخرى للطيور. وإذا انحسرت مياه البحر عن الشاطئ وخرجت أسماك الحوت إلى الشاطئ، يُنفق البيئيون أموالاً هائلة لتقديم الطعام لها وحمايتها. وإذا هدّد اقتلاع الغابات عددًا كبيرًا من الناس تجمعوا لمنع تدمير هذه الغابات، لكننا لم نر مجموعة من البيئيين يتاخلون من أجل قضايا البشر الذين لا مأوى لهم ولا عمل بوصفها قضايا يُنفق عليها موارد هائلة. أليس هذا حقا تناقضا غريبا أن تطلب حركة بيئية من الناص إلتعايس المتناغم مع الطبيعة وتبدى قلقها على استمرار بقاء الطبيعة حيّه (وخاصة الحياة البريه) ، وتنسى قضيه البشر فى البقاء على قيد الحياة، وخاصة أولئك الذين فقدوا موطنهم ومصادر رزقهم ..؟!(٩) .

وهنالك أيضًا نقطة تحليلية حيوية، ترتكز على أن ما يحدث كثيرًا فى البيئة اليوم ليس فقط الاعتماد على السلوكيات الرأسماليه والمؤسسات والأنشطة وآليات

القوة، بل ما لديها من مساندة هذه الرطانة المعاصرة الفاسدة التى تعتمد على استمرار هذه الأنظمة الفاسدة.

ولكى نطرح هذا الأمر على المكشوف نقول: إن هنالك اليوم نُظُمًا أيكولوجية قليلة جدًا فى العالم - إذا وُجدت - لا تقبل أفعال الإنسان المستمرة بما يتوجب ضرورة الدفاع عن هذه النظم ، فإذا ما انهارت الرأسمالية غدًا، سوف تنشأ فترة ضاغطة للتكيّف الأيكولوجى مثل السدود وقنوات الرى المدمرة ونقص مدخلات المخصبات وانهيار المنظومات الزراعية والحفريّة... إذن هى التدفقات المالية التى تؤثر فى البيئة المعاصرة على ما هى عليه اليوم، وأى تدخل من هذه الأموال ومن تدفق السلع سوف يكون لها نتائج أيكولوجية كارثية تمامًا مثل تاريخ تطور تلك التدفقات التى حدثت منذ الحرب العالمية الثانية.

وليس هذا جدلاً مع طرح المسائل بهذه الطريقة لكى يستمر النظام الرأسمالى فى عمليات التحوّل البيئى، ولكن للتعرف على مهمة الاشتراكية وهى التفكير كجزء من مشروع مترابط إلى حد بعيد أكثر مما له فى هذه الحالة، من خلال ثنائية التحولات الأيكولوجية الاجتماعية. وقد يبدو هذا عجرفة أيضًا، ولكن نحن لا نملك - ببساطة - خيارًا آخر باستثناء التفكير فى تحولاتنا البيئية، ليس بمفهوم بعض العبارات الثابتة المسماة (الطبيعة) (بكل ما يُفترض فيها من صفات نوعية أصليّة أفسدها الإنسان)، ولكن بمفهوم البيئات المختلفة الراديكالية التى خلقها فى ظل قرون عديدة من الرأسمالية. ولإعادة صياغة "ماركس" Marx حول هذا الأمر، يمكن أن نأمل بصورة جماعية فى إنتاج تاريخنا البيئى الخاص، ولكن فى ظل ظروف بيئية تسلمناها. هذه البيئات خلقها الدوران الرأسمالى واستخراجه فوائض القيمة منها، وتحويل العملات (البورصات المالية)، ودورات السلَع، ومن ثمّ، فإن دورات النقود، والتقلب الأيكولوجى الأولىّ، واستمرار دوران النقود هو أمر أساسى إذا تم المحافظة على النوعيات البيئية المادية. وعند هذه النقطة يكون تقرير (Brundt Land) واضحًا وسليمًا على الأقل(١٠).

النقود، والسياسات، والبيئة، وحلم (Saccard)

إذا كان دوران رأس المال فى تاريخ الرأسمالية هو الذى يصنع دوران البيئة، فليس هناك إذن طريقة لتجنب نتائج القيم النقدية للأرصدة والأرباح البيئية الناتجة عن ظروف التحولات البيئية. والجدل المُعقد الذى نصنع من خلاله أنفسنا بتحويل العالم يتقلص بشدة داخل اقتصاد نقدىّ ذى اتجاه واحد، حتى وهو يسمح بطرق تدخل فيها الأشكال الجمالية، وردود الفعل الرومانسية، وسياحة الطبيعة، والنباتيين، وحركات حماية الحيوان، وتقنين عمليات حماية الطبيعة، من خلال المحميات الطبيعية النباتية والحيوانية،، وحول جهلنا باستخدام الطبيعة اليومى، وإعطائها مظهراً خادعًا من المسئولية والاحترام.

وهذه الأيام لا تعتبر مواقف المنتصرين للطبيعة من (المودة)، لكن من المهم أن نعتقد أنّ ما نفعله سواء كنا نحرص على هذا أو العكس، أن دوران رأس المال على الأرض حين نتركه حراً طليقًا، هنا نرى كيف ينظر خصم البطل فى قصة "Saccard ساكارو زولا "Zola فى روايته (النقود)، إلى هذه المسألة، بينما يقوم البنك الدولى، بتمويل مشروعات الطبيعة التى لا حصر لها إلى شىء مشرق. يصيح (Saccrnd) قائلاً:

"انظر".. إنك سوف تبعث هذه السهول غير الآهلة بالسكان، والشعاب المهجورة التى ستخترقها السكك الحديدية إلى الحياة. وسوف تزرع الحقول، وتشيّد الطُرق، وسوف تبزغ من التربة مدنٌ جديدة، وتعود الحياة كما تعود لجسم المريض عندما نحقن نظامًا بحقنة دم جديدة فى شرايينه المنهكة. نعم..! إنها النقود التى سوف تحقق هذه المعجزات..."[١١].

وكما وصفها الجغرافى (Isaiah Bownan) ذات يوم قائلاً: "يستطيع الإنسان أن يحرّك الجبال، ولكن يجب عليه أولاً أن يُطلق مسألة التزام"[١٢]. إن لغة (Zola) لغة بنَّاءَة على أى حال، لأن دوران النقود يتماثل مع فكرة الدورة الدموية، والاستعارة البيولوجية/ الجنسية، فيما يجعلها تعمل بقوة فتبدو أقل كثيراً من كونها استعارية، أكثر من كونها معبّرة عن استمرارية عميقة:

"وهنا ينبغي عليك أن تفهم أن المضاربة هي الآلية المركزية، فهي القلب الذي يجذب الدماء التي يأخذها من كل مصدر في تدفقات صغيرة ثم يرسلها مجمعة مرة ثانية في أنهار إلى كل الاتجاهات. إنه القلب الذي يؤسس دورة ضخمة من النقود تمثل الحياة الفعلية للمشروعات الكبرى.." وحين نفكر فيها نتساءل: لماذا تمثل لنا إحدى الإغراءات الكبرى في الحياة، وهي الرغبة الأبدية التي تضطرنا إلى الحياة والنضال. وبدون المضاربة، صديقي العزيز، لن نستطيع أن نقوم بأي أعمال من أي نوع. إنها مثل الحب. إذ تجد في الحب كما في المضاربة كثيراً من البذاءات. في الحب يفكر الناس فقط في إشباع ذواتهم، ومن ثم، بدون الحب لا يكون هناك حياة، وسوف ينتهي العالم[١٣].

عملت رؤية Saccard Zola وحبه للحياة على إغراء كل من حوله بما فيهم مدام "كارولين" التي تتسم بالحذر، والتي يتمتع شقيقها بخبرة هندسية كبيرة إنجاح المشروعات. هذا الأخ المهندس سوف يقود إسهامه في حفظ Saccard إلى الخراب الماليّ. لكن مدام كارولين، التي تعرف المشرق جيداً، شعرت بالصدمة لعدم تناغم حالة الأراضي الراهنة مع رغبات وقدرات الإنسان "غضبت وتساءلت، هل من المسموح للناس أن يُفسدوا أداء الطبيعة هكذا؟ هل يمكن أن يفسدوا أرضاً تعتبر من النعيم ولها هذا الجمال الخلاب، وتتمتع بكل أنواع المناخ، من سهول زاهية، وجوانب جبلية معتدلة المناخ، وقمم جبلية مغطاة دائماً بالثلوج؟ كان حبها للحياة وامتلاؤها بالأمل المبهج يملؤها بالتحمس لفكرة العصا السحرية القوية التي يمكن لها بمجرد التفكير أن تهز هذه التربة القديمة النائمة وتوقظها فجأة. وكان هذا تماماً ما رأته ينهض من جديد.. وهي المسيرة التي لا تقاوم إلى الأمام. إنه النبض الاجتماعي نحو القدر الهائل الممكن من السعادة، إنه الحاجة إلى العمل والتقدم بدون معرفة الذبول والشلل. وبين هذه المسيرة يعلو الكون ويهبط بفعل النملة التي تعيد بناء مقرها، فلا ينتهي عملها أبداً. ومع هذا العلو والهبوط يتم اكتشاف مصادر البهجة دائماً أبداً، وتزداد قوة الإنسان عشرات الأضعاف فيشعر أن الأرض تنتمي إليه كل يوم أكثر وأكثر، وكذلك النقود، والعلم المساعد والتقدم المثمر[١٤].

امتزج النمو بالقذارة، بالشر، بالخير، جميعها فى عقل مدام كارولين. فالنقود هى كمية السماد الطبيعى التى عملت على تغذية نمو غدة البشرية، وبدون التفكير والتأمل لم تكن لاتحدث مشروعات نابضة بالحياة ومثمرة، أكثر من أطفال يولدون بدون غريزة التلهف على الرضاعة. أى أن هذه العاطفة المفرطة أخذت كل الحياة التافهة المنقودة لتضمن استمرارية الحياة..... فأصبحت النقود هى التى تضع السُّم وهى المدمرّة، فهى بذرة كل أشكال النمو الاجتماعى. كانت النقود هى السماد المطلوب للحفاظ على الأعمال العامة العظيمة التى نفذتها شعوب الكون كله معًا وحققت للأرض هدوءها. فكل شىء طيب نتج عن شىء كان شرًا(١٥).

غير أن ما جاء فى رواية (Zola) مهمًا وذا دلالة أيضًا فذلك التحول والمنافسة على صعيد العلاقات الاجتماعية والنضال من أجل القوة والسلطة التى تتوازى مع النضال من أجل تحويل نوعيات الصفات المادية للبيئة (بيولوجيًا وفيزيائيًا). هذا لأن التدمير الإبداعى المزوّق والمصنوع للأرض لا ينفصل عن التدمير الابتكارى للعلاقات الاجتماعية كثروة تقليدية تم العمل على إغوائها بواسطة الخطط التفكيرية للطاقة الجنسية المحضة الخاصة بـ (Saccard)، لتفقد معنى الحياة بالنسبة لذئاب "البورصة"، والذين يفقدون دم جودرمان اليهودى - البارد المرتكزة بوضوح على قوة نقود (Rothchilds).

هذه الدورة لرأس المال لا تساعد البيئة أن تكون دوامة، ولكنها فى ذات الوقت تجعل العلاقات الاجتماعية مثلما تستعيد العلاقات القاعدة الذهبية للتحولات البيئية التى دائمًا تحولات فى العلاقات الاجتماعية. لكن القاعدة الذهبية لها مظهر خادع.، لأنه مسارٌ نحو اندماج مجموعة خاصة من هذه العلاقات الاجتماعية للحفاظ عليها. وفى عرضه المتوهج لفرضية (Wittfogel) للغرب الأمريكى يبالغ (Woster) فى تناوله "العلاقة بين مخططات الرأى السائدة على نطاق واسع، وأشكال الحكومة الاستبدادية". ولكن من المؤكد أن مناقشته الجدلية صحيحة تمامًا(١٦). وقد حدث بالنسبة للاقتراحات الأصلية الخاصة بالنسبة للجماعية، واللامركزية، والإقليمية البيولوجية، ونظام استقرار حوض النهر الضيق للغرب الأمريكى، رسمها الجيولوجى (John Wesly Powel) فى نهاية القرن التاسع عشر، رفضه مؤتمر

سيطر عليه مصالح مشتركة على أوسع نطاق (وتم تشويه سمعة (Powel) والحط من شأنه فى تلك العملية. وقد سعت هذه المصالح إلى تأكيد تكاثرها الذاتى من خلال إنشاء السدود، ومشروعات المياة الكبرى بكل أنواعها، وتحويل النظام الأيكولوجى الغربى بصورة واسعة. وقد اعتمد الحفاظ على تلك المشروعات الأيكولوجية العظيمة على خلق سلطات الدولة المركزية والمحافظة عليها، وعلى علاقات طبقة معينة، وتكوين الدوام للأعمال الزراعية واسعة النطاق، وقهر المعدومين من البروليتاريا الزراعية. وكان نتيجة هدم حلم (Jeffersonian) بدمقرطة الزراعة. تناقضات كبيرة فى كيان الدول السياسى عن الأرض، وفى مشروعات المنظومة الأيكولوجية ذاتها. ولم تفعل البيئات الغنية المحتلة المتمتعة بالامتيازات فى البيئة النباتية شيئًا، بينما كان على الفقراء أن يعملوا ويعيشوا فى أكثر المناطق تسممًا ومخاطر. أما إصرار النظام الأيكولوجى المنقول فكان يفوح بعطر العلاقات الاجتماعية. وعلى العكس أقيمت مشروعات المفروض أن يكون لها شروط أيكولوجية بحتة، فيما يُسمى مثلاً بالثورة الخضراء، ولها كل شروط التوزيع الاجتماعى. (إذ نرى فى حالة الثورة الخضراء، تركيز ملكية الأرض فى أيدى قلة قليلة" يقابلها طبقة من البروليتاريا الزراعية المُعدمة).

وتتجه النظم الأيكولوجية إلى كل من الإعداد الجاهز والانتكاس الحرارى، ومن ثمّ، فإن العمليات الاجتماعية والنظم ساعدتهم على الصعود، رغم أنها لم تفعل ذلك بطرق غير متناقضة أى (مستقرة) هذا المبدأ البسيط ينبغى أن يكون له وزن أكبر على زوايا الجدل البيئى الأيكولوجى. المبدأ الذى قال عنه ليونشن ، إن نسيانه فى البيولوجيا أكثر من نسيانه فى العلوم الاجتماعية، قال: "لا نستطيع أن ننظر إلى التطور بوصفه حلاً من قبل أجناس لبعض مشاكل بيئية تقررت مسبقًا، لأن أنشطة حياة الأجناس ذاتها، هى التى تحسم كلاً من المشاكل والحلول بالتزامن. فالكائنات العضوية خلال فترة حياتها الفردية، ومع مسار تطورها كجنس من الأجناس لا تتكيف مع البيئات، ولكنها تُنشئ هذه البيئات. إنها ببساطة ليست أشياء لقوانين الطبيعة تغيرّ ذاتها فيما لا مفر منه، إنما هى أشياء فاعلة نشطة تحوّل الطبيعة وفقًا لقوانينها[١٧]. وهذا – إذن – يتضمن عدم استطاعتنا أن نتجنب بطريقة بسيطة تكلفة

آليات النظم الأيكولوجية للرأسمالية المعاصرة لكى "نعود ثانية إلى الطبيعة" إن النظم الأيكولوجية المستقرة التى ورثناها لا يمكن السماح بتدميرها أو انهيارها بدون تجنب كارثة أيكولوجية ليس فقط للنظام الاجتماعى الذى جاء بها، ولكن لكل الأجناس والأشكال التى أصبحت معتمدة عليها. وهنا يكمن مفتاح الصعوبة الرئيسية التى تتمثل فى: الإدارة السليمة للبيئات المؤسسة بالفعل (ويتضمن ذلك تحولها منذ زمن طويل اجتماعيًا وأيكولوجيًا إلى شىء مختلف تمامًا)، هذه المؤسسات قد تتطلب مؤسسات سياسية انتقالية وتتدرجًا هرميًا لعلاقات القوى، ونظم حاكمة يمكن أن تتناغم مع الأيكولوجيين والاجتماعيين على حدٍ سواء. إذ ليس هناك فى التحليل النهائى الجوهرى، شىء غير طبيعى حول مدينة نيويورك، ولوس أنجلوس، أو طريق رئيسى لنيوجرسى، والمحافظة على مثل هذه النظم الأيكولوجية المقامة، حتى فى تحوّل يستلزم مساومة لا مفر منها مع أشكال التنظيم الاجتماعى والعلاقات الاجتماعية التى أنتجتها. فإذا كانت النقود هى التى صنعت دوران هذه البيئات، إذن لا خيار لنا سوى الحفاظ على تدفق النقود أو إيجاد بعض البدائل التى لها التأثير نفسه .

إن تضافر المشروعات الاجتماعية والأيكولوجية فى الممارسات اليومية كما هو الحال فى مجالات الأيديولوجية، والجماليات، والتصوير، وما شابه ذلك، يشبه كما لو أننا نجعل كل مشروع اجتماعى (بما فيه المشروعات الأدبية والفنية) مشروعًا حول الطبيعة، والبيئة، والنظام الأيكولوجى، والعكس صحيح. ولا يجب بالتأكيد أن يكون مثل هذا الافتراض صعبًا للغاية بالنسبة لأولئك الذين يعملون وفقًا للتقاليد المادية التاريخية لكى يستوعبوها. وقد قال (ماركس فى إحدى مناقشاته): نحن نستطيع بعد هذا كله اكتشاف مَنْ وماذا نحن، فقط من خلال تحويل العالم من حولنا (أجناسًا وحتى قدراتنا). وبهذا يكون (ماركس) قد وضع جدليات التغيير الاجتماعى والأيكولوجى فى مركز تاريخ الإنسان كله. ولكن.. هل هناك طريق ما يخلق لغة عامة كافية يمكن أن تفوز بحركة التطور الديالكتيكى..؟.

التحديث الأيكولوجى

بزغت فرضية "التحديث الأيكولوجى" وقتيًا كوسيلة لتأسيس تفكير يتعلق بجدليات التغيير الاجتماعى والأيكولوجى. تمتع هذا التفكير فى الولايات المتحدة بشعبية أثناء العصر التقدمى (عندما انتشر اسم Pinchot مع المناقشات) وعاد إلى الظهور من جديد فى الثلاثينيات من تربة الحركة المحافظة، ومن خلال المؤسسات، مثل مؤسسة تخطيط الموارد(١٨). وفى السنوات الأخيرة بدت علامات على التعاون الذى ثبتته مجموعات الضغط البيئى، وأشكال مؤسسة للقوى السياسية والاقتصادية.

ويعتمد التحديث الأيكولوجى على تعزيز الاعتقاد بأن النشاط الاقتصادى ينتج تخريبًا بيئيًا جزئيًا للطبيعة بصورة منتظمة. ومن ثمّ يجب أن يتبنى المجتمع موقفًا حمائيًا للتنظيم البيئى. وعمليات للسيطرة الأيكولوجية(١٩). ويجب أن ينظر إلى وقاية البيئة كعلاج مفضل. وهذا يعنى ضرورة إحلال تدخل التنظيم البيئى النمطى والمجزأ والبيروقراطى، بمجموعة سياسات أكثر انتظامًا، وبترتيبات مؤسسية، وممارسات منتظمة. إذ لا نتوقع أن يرعى المستقبل ذاته. إذ من الضرورى وجود بعض الحسابات لتصور إستراتيجى جيد من أجل نمو اقتصادى قوى، وتنمية على المدى البعيد. هذا لأن الكلمة الأساسية فى هذه الصياغة هى "المساندة" أو إطالة البقاء، على الرغم من وجود تحديدات عديدة لما يمكن أن يعنيه ذلك. أنواع الشعارات البلاغية التى ينشرها المعارضون هى عبارات فارغة المعنى أو عديمة الضرر.. فلا يستطيع أحد أن يؤيد "عدم الاستقرار"، وهو المفهوم الذى يكمن فى جوهر سياسات التحديث الأيكولوجى.

هذه الفرضية تبرر بطرق مختلفة تأكيد مشكلة تعذّر إلغاؤها، ليس فقط بالنسبة للتنوع البيولوجى، بل أيضًا فيما يخص الحدّ من كل بيئات الحياة البرية، ونضوب الموارد الدائمة، والتصحر، واقتلاع الغابات إلخ.. وبأوامر عليا تم التشديد على أن المخاطر البيئية المزدوجة، مع الإدراك المتزايد بأن النتائج الأيكولوجية للنشاط الإنسانى غير المقصودة قد يكون لها أثر تخريبى قوى ودائم على المدى البعيد.

وأصبح هنالك أيضًا إدراك متنامٍ بأن الممارسات الفعلية يمكن أن تؤدى إلى نتائج غير متوازنة وغير فاعلة.

ولا شك أن الدور الذى يلعبه العلماء فى التحديث الأيكولوجى مهم للغاية(٢٠). فالعلم هو الذى كشف المشاكل الكونية، (المطر الحمضى، الارتفاع الحرارى فى العالم كله، وثقوب الأوزون)، والعلم طالب بسلسلة واسعة من العمل الجماعى وراء حدود الدولة)، وبهذا تحدى منطق بيروقراطية الدولة المغلقة. ودفع بعض العلماء معرفة النظم الأيكولوجية والعلاقة المتداخلة فيما بينها إلى نقطة يمكن أن ترى نتائج الأنشطة الإنسانية التى تنتشر إلى مدى بعيد بحيث يتعذر إلغاؤها، مع خطورتها فاعلة إن لم تستدرك. لقد وفّر العلم دعمًا كبيرًا لمجموعات الضغط البيئى العديدة التى تنظر إلى العقلانية العلمية مبدئيًا بالشك وعدم الثقة لأنها تتناول جذور تقاليدهم الرومانسية والجمالية، لنذكر مثلاً (Thoreau, Wards Wor th). وقد انتشرت اليوم نظرية التحديث الأيكولوجى بين كثير من فئات الحركة البيئية. وسوف نرى تأثير هذه الحركة متناقضًا إلى حدّ ما. فمن ناحية يوفر التحديث الأيكولوجى قاعدة استطرادية عامة تعيد العلاقات الودية النضالية بينها وبين أشكال السلطة السياسية والاقتصادية السائدة. ومن ناحية أخرى تفترض نوعًا معينًا من العقلانية التى تقلل من قوة المناقشات الأخلاقية، وتظهر من الحركات البيئية ما يهدد كثيرًا التمنيات السياسية المشتركة.

وترتكز الدوافع العامة للتحديث الأيكولوجى على رفض النظر إلى ما يفرضه المنع التجارى بين المصالح البيئية والنمو الاقتصادى، مثل ما يعرف بـ " اربح اربح"، كأمثلة للسيطرة الأيكولوجية تزداد تأكيداً. ومن معطيات قوة النقود وحيويتها الحاسمة، إظهار التحديث الأيكولوجى وإمكانيته فى الربح، ويُقال إن الرعاية البيئية تسهم غالبًا فى كفاءة الإنتاجية وتحسينها وخفض التكلفة (من خلال ممارسات الحفاظ على التربة مثلاً) والمحافظة على قاعدة الموارد فى التراكم الرأسمالى. وبالإضافة إلى ذلك، إذا انتقل التلوث من الهواء إلى المياه ثم إلى الأرض)، عندئذ يتم إتلاف الفعالية المتراكمة على المدى البعيد، كما هو الحال فيما يخص الأغوار الفارغة التى تستوعب الملوثات بدون تكلفة. وإذا أخذنا حالة موازنة الموارد "الطبيعية" المفترضة،

نجد أن النضوب يحدث بسرعة كبيرة فيما يسمح بمواءمة السوق، والتغيّر التكنولوجي المحسوب، وعندئذ قد تحدث الفوضى التى تعيق النمو الاقتصادى الذى قد يكون على وشك الحدوث. وقد دفع البحث عن الربح لدرجة ما إلى المقاضاة البيئية، وتشريع الأثر البيئى. وفى بعض القطاعات مثل القطاعات المرتبطة مباشرة بأمن شاغل القطاع والمستهلك وما يتعلق بالصحة، يتم دفع مكافآت تعويضية مرتفعة بصورة غير عادية للأطراف المتضررة.. (نذكر منها قضية دين الحرير الصخرى التى دفعت فيها شركات التأمين للمؤمّنين من الأسماء الشهيرة فى ليودز بلندن ما أدى بها إلى الإفلاس). أما فى الولايات المتحدة، ربما كانت تكلفة ما يبذل من جهود النظافة الحديثة فى مواقع النفايات التى تهدد بأخطار، ربما كانت أفضل مثال، حيث استطاعت أن تدفع كثيرين إلى نظرة جديدة فى حماية البيئة.

ويلعب التوزيع العادل، أو (المساواة البيئية) دوراً فى التحديث الأيكولوجى فى مناقشات التحديث الأيكولوجى. وهذا يرجع جزئياً إلى الوسائل الداخلية التى عملتها حركة العدل البيئى، وحركات أخرى متنوعة حول العالم معبرة عما ينادى به Martinez Alier من بيئية الفقراء[٢١]. وإذا تركنا هذا الجانب، نرى أنّ التعاون مطلوب لكسب تأييد المبادرات البيئية النشطة حتى تتحقق مسألة العدل البيئى وتتعزز على المدى الطويل. هذا إذ يُعتبر جزئياً ملاءمة برجماتية لعالمية القضايا الأيكولوجية المتعددة المعاصرة وهى: "سيادة الدول – الأم"، و"انبعاثات الكربون" و"استخدام الكلوروفلوروكربون CFC. وهكذا يمكن أن نتصور بعض الأشكال الأيكولوجية التى يساهم فيها التحديث الأيكولوجى فى مجالات النمو، فى تزامن مع العدل التوزيعى الكونى. ما سبق هو مجرد افتراض أساسى فى تقرير (Brundtland) كمثال[٢٢]. فإذا كان من الممكن أن يتحقق هذا مع المناقشات العميقة المثيرة للجدل، فهناك أيضاً علامات على تحول من موضوع إلى موضوع يمثل مؤخراً استجابة للخلافات الجدلية لقضية العدل البيئى الذى يبرز فيه تميز التنمية الاقتصادية التى (هى التحسن فى قدرات وأحوال الإنسان)، عن النمو الاقتصادى المتمثل فى (مخرجات السلع والخدمات). فإذا أمكن حثّ الحكومات على اتخاذ المسار الأول، فسوق يقل التحدى التنافسى لهيمنة الدول الرأسمالية المتقدمة فيما يتعلق بالتراكم الرأسمالى من خلال النمو الاقتصادى.

ومن النتائج الجانبية لهذا التحدى التنافسى، أن الإدارة البيئية لا ينظر إليها اليوم بوصفها نشاطًا استثنائيًا للحكومات أو للدولة - الأم. ورغم أن الدولة - الأم، مازالت مهمة، إلا أن استكمالها بمنظمات دولية قوية وحكومات محلية أمر مهم. وترجع أهمية مؤتمر (ريو دى جانيرو) على سبيل المثال، إلى دعوته لتوفير سلطات أكبر للمنظمات الدولية مثل (البنك الدولى، والبرنامج البيئى للأمم المتحدة، وتفويض الحكومات المحلية بالعمل على تحسين البيئة نوعيًا. كما ينبغى أن تشترك مستويات عديدة حكومية التى تعمل فى مختلف المجالات كشركاء فى بحث أفضل مسارات الإدارة البيئية. فهذه الحركة سوف تنشئ نوعًا من التسلسل الهرمى لسلطات تدرك ضمنًا مختلف المجالات التى تنهض بها القضايا البيئية. ورغم أن ما تحقق من النجاح فى الممارسات قليل جداً، إلا أن الدولة - الأم قامت بنقلة مطردة إلى نوع من اعترافها بمستويات متدرجة من قضايا البيئة من الممكن تبينها. وتستطيع اليوم مجموعة واسعة من المجتمع المدنى الانخراط فى هذه القضية مثل (المنظمات غير الحكومية، ومجموعات الضغط، وممثلى الجماعات المنظمة). وتصبح مناقشة القيم ظاهرة بصورة أكثر لأرضية متنوعة تعكس فلسفة تكريس الأخلاقيات البيئية". وتصبح المناقشات أكثر انفتاحاً وأكثر ديمقراطية وإمكانية حول قضايا البيئة وعلى نطاق واسع. ومع هذا التداخل ذو الأبعاد المختلفة بالتحديد، نرى الخط الجميل بين الاندماج والنزاع المفتوح المتقابلان أكثر من المرة، فى مناهج قانونية، وعلمية، واقتصادية، ومؤسسات، وممارسات عميقة تضمنها كل هذا.

ولا شك أننى أبالغ فى عرض الخصائص العامة لفرضية التحديث الأيكولوجى بهذه الطريقة النظامية. ذلك لأن إهمال مناقشة الأيكولوجية البيئية على مدى الأعوام العشرين الماضية، تتحدى مثل هذه الخصائص البسيطة... لكن مناقشة هذه القضية فى مجال الرأى العام، كانت أكثر وضوحًا فى مجالات التحديث الأيكولوجى عما كانت عليه من قبل. وكما يحدث فى معظم الأحوال فى الخطاب العام، حدثت كل أنواع التداخلات والفرص الملائمة، وقد تحقق من خلالها قدر لا بأس به من راديكالية التناول. وقد وصلت بعض المجموعات البيئية إلى منحى راديكالى جزئيًا يرى أطروحة التحديث البيئى كتكتيك يوفر أحيانًا المناقشات العامة المناسبة والمحفّزة من خلال

تتابع الأغراض الأخرى، وأحيانًا أخرى تعمل على الاقتناع بصورة أعمق بالتحديث بوصفه الطريقة الوحيدة لتحريك الرأسمالية المعتدية على حقوق الآخرين، ونحو العقلانية الأيكولوجية، وقليل من العدل الكونى. ويمكن للاشتراكيين من جانبهم إضافة الجدل كوسيلة لربط الالتزامات التقليدية بالنمو والمساواة بالتخطيط المنطقى. وبالنسبة للرؤية اليسارية لهذا الرأى العلمى، يمكن قراءة كتابكوموتر عقد سلام مع كوكب الأرض وكتاب (يفْ) الإنتاج الأخضر نحو العقلانية البيئية وكتاب Leff "Green Production Teward an enviromental Rationality". وسوف أعود إلى تناول هذا الخط من التفكير على وجه الخصوص فى ختام هذا البحث.

لكن هذا المنهج لم يستطع أن يكون له نفوذ واضح بدون دعم السلطة السياسية الاقتصادية المعاصرة. إذ أدت الموجة المتصاعدة فى الدول الرأسمالية بعد الحرب العالمية الثانية للحصول على الوفرة، إلى زيادة اهتمام الطبقة الوسطى بالمزايا البيئية، والمتع، والسياحة فى الأماكن الطبيعية، والاهتمامات المتعمقة بالأخطار البيئية على الصحة. ورغم أن هذا كله قد أضفى جمالاً برجوازيًا لا يزول، وحقق سياسات لكثير من حركات البيئة، إلا أن ذلك قد دفع القضايا البيئية إلى الأجندة السياسية، لصعوبة التحكم فيها بوصفها مجرد ملحق (للمودة البرجوازية). وقد أوضح Hays أن الاهتمامات بالبيئة فى الولايات المتحدة بعد عام ١٩٥٠[٢٢]، أصبحت واضحة بوجه خاص. وأصبح قبول سماع صوت الطبقة الوسطى الخاص بمثل هذه القضايا أسهل كثيرًا، لاهتمامها المنتظم بكل شىء خاص من سلب ونهب المناظر الطبيعية، والمحميات البرية التراثية، والتحكم فى نوعية الهواء والمياه، والتعرض للسميّات، ودفْن النفايات، وترتيب منتجات المستهلك، وما شابه ذلك. فقد باتت هذه المسائل بالنسبة للطبقة البرجوازية مسائل جوهرية فى حياتها الخاصة المتنوعة. وقد حذّر كتاب "حدود النمو" Limits to Growth تحذيراً قويًا من الرأى النمطى غير المناسب. وقد وجد هذا الكتاب تأييداً من نادى روما (Club of Roma) وهو مجموعة ذات نفوذ من رجال البنوك والصناعة.. وكذلك تقرير (Brundtland) الصادر عام ١٩٨٧، وعزز منهج التحديث الأيكولوجى بطرق مهمة، وضع فيها مسألة المساندة فى المقدمة شكّل مجهوداً دعمه كثير من المسئولين الحكوميين، ورجال الصناعة، ورجال المال،

والعلماء[٢٤]. ومنذ ذلك الوقت حدث ميل إلى نص نظرية التحديث الأيكولوجى، مثل المؤسسات العالمية الكبرى، كالبنك الدولى الذى لم يكن له أى اهتمام فيما سبق للقضايا البيئية، وبعض الشركات الكبرى مثل (IBM) و (Monsanto). وحتى السياسيون الراسخون مثل (مارجريت تاتشر) و (آل جور). وحتى "الأيكونومست" ترى الاحتفاء برومانسية براعم البيئة بين الخضر والأعمال، فى مقال بعنوان: "كيف تحصل على أموال هائلة، وتحمى كوكب الأرض أيضًا"[٢٥].

غير أن جانبًا أكثر شؤمًا فى هذا الجدل، هو الركود الذى حدث فى الفترة من (١٩٧٣ - ١٩٧٥)، نتيجة انخفاض النمو الاقتصادى، وانتشار البطالة المركبة، فيما خلق جاذبية لفكرة أكثر جاذبية فيما يتعلق بحدود النمو الطبيعية. وكان إلقاء مسئولية الحدود الطبيعية محاولة تكتيكية جيدة أكثر مما تحمله الرأسمالية الداخلية من تناقضات. وعندما واجهت الرأسمالية أزمة قال Mark of Ricardo إن الرأسمالية لجأت إلى "الكيمياء العضوية"[٢٦]. وهذا النوع من التفكير ألقى لومًا خاصًا على النمو السكانى. ورافعًا مرة أخرى وثانية منظور (مالتوس)، وبالتالى خفض المشكلة الأيكولوجية.. البيئية وتحويلها إلى مشكلة سكانية بسيطة. كان هذا المدخل السياسى الرجعى متوازيًا مع حدود النمو (The Limits of Growth) وتقرير (Brundtland) اللذين تركز اهتمامهما على الحدود الطبيعية إلى التراكم الرأسمالى (ومن ثمّ لإمكانيات التوظيف، وارتفاع مستوى الوفرة على نطاق العالم). ويمكن ربط الرطانة البلاغية بالتنمية الدائمة، وبالمثل الأعلى لنمو الاقتصاد الذى عليه أن يحترم الحدود الطبيعية. وقد واجه مطالب المناطق الفقيرة من العالم بأجور أعلى ونمو اقتصادى سريع، مقاومة لجأت إلى قوانين مستقرة خاصة بالطبيعة، وبالتالى تحويل الانتباه عن قوانين الطبيعة المتغيرّه المعتدى عليها والامتيازات الإمبريالية. وصار عدم قدرة كوكب الأرض المادية المفترضة لدعم سكان العالم بطموحاتهم للوصول إلى مستوى معيشة السويد أو سويسرا، صار اليوم جدلاً سياسيًا مهما.

وتسببت عمليات فشل التحديث الرأسمالى فى كثير من الدول النامية أيضًا فى جعل الخطاب عن التحديث الأيكولوجى أكثر جاذبية، فقد أخذ البنك الدولى - مثلاً - يلقى اللوم على الحكومات الأفريقية لفشلها فى مشروعاتها التنموية، وبالتالى

سعى البنك إلى جعل عملية التنمية عملية لا مركزية لمعرفة إذا كان الأهالى المحليين قد استخدموا وسائلهم المحلية، مع قيام النساء بدور أساسى أكبر يمكن أن يكون فاعلاً بحيث يسدّد الديون المتراكمة التى أنشأها البنك الدولى بفرضه تنمية مشروطة ذات نمط غربى.

وأخيراً، رأت مؤسسات كبرى كثيرة مثل (IBM)، أن هناك أرباحًا هائلة يمكن تحقيقها من التكنولوجيا البيئية المتقدمة مع ترتيب بيئى أكثر صرامة. وبالنسبة للدول الرأسمالية المتقدمة التى تناضل لتظل دولاً منافسة، وتفرض نُظُمًا بيئية قوية تتطلب حلولاً تكنولوجية متقدمة. هذه الدول تكتفى فقط بتحقيق ميزة تنافسية لصناعاتها الخاصة، بل أيضًا بأسواق تصدير قوية لمزيد من التكنولوجيات البيئية المشجعة التى قاموا بتطويرها (وقد أثبتت النظافة البيئية فى أوروبا الشرقية أنها عملية مربحة جدًا). فإذا فكرت شريحة من رأس المال المندمج بهذه الطريقة، خرجت أصوات لها دلالتها تدعو إلى تحديث أيكولوجى داخل شريحة برجوازية قوية. ومن الممكن استخدام الإدارة البيئية الكونية بصورة مناسبة من أجل سلامة كوكبنا الأرضى، وللحفاظ على صحة هذا الكوكب، ينبغى مطالبه حكومات الدول الكبرى، والمؤسسات العالمية، بإدارة تكنولوجية استثنائية لكل موارد العالم. وبالتالى، نجد أنه رغم أن جزءًا كبيراً من الشركات التى تحتكر خطاب التحديث الأيكولوجى (وخاصة من خلال الاستهلاكية الخضراء)، إلا أن هناك أسبابًا إيجابية أيضًا لبعض شرائح رأس المال المتحد كى تتحالف مع حركة تؤكد على أنواع معينة من التغيّر التكنولوجى المزدوج مع ممارسة إدارة بيئية عالمية شديدة التمركز[٢٧].

والتحديث الأيكولوجى كمنهج يجعل الصراع داخليًا له حدود راديكالية ويهتم اهتمامًا جادًا بالقضايا البيئية الأيكولوجية فى معظمه. وهذا نتيجة لتراكم الآثار البيئية العلمية بدون مواجهة التحدى اللازم للنظام الاقتصادى العالمىّ المُسيطر القمة. إذن هو منهج إصلاحى فى أهدافه أكثر من كونه منهجًا ثوريًا، لا يفرض أسئلة عميقة حول تخليد التراكم الرأسمالى.. رغم أنه يتضمن قواعد صارمة خاصة بحقوق الملكية الخاصة، ومثل هذا المنهج من السهل إفساده بتحوله من موضوع إلى موضوع يتعلق بأشكال القوة الاقتصادية المسيطرة. إنّ قيد امتلاك الشركات متعددة

الجنسيات تضفى الصبغة الشرعية العالمية عليها، وتجعلها تدير وتتحكم فى الموارد العالمية. والواقع أنه ليس من المستحيل تصور عالم فيه صناعات كبرى (قطاعات معينة منها) وحكومات قوية (تشمل البنك الدولى)، ومؤسسات، وعلوم تكنولوجية متقدمة عظيمة يمكن أن تهيمن على العالم أكثر مما تهيمن عليه فى الوقت الراهن تحت اسم "المساندة" أو تغذية التحديث الأيكولوجى بأسباب الحياة، والإدارة الكونية السليمة للحفاظ على صحة كوكب الأرض الهشة افتراضاً. وهذا بالتحديد هو التحول الذى أزعج Sache فقال: "عندما ترفع الحكومات والأعمال، والوكالات الدولية علم الأيكولوجيا الكونية، تغيِّر البيئة وجهها"[٢٨]. ذلك لأن فهم الأيكولوجيا جزئيًا بوصفها فلسفة لحركة اجتماعية على وشك أن يحولها من معرفة للمعارضة إلى معرفة للهيمنة. وبالتالى تتطهر البيئة فى هذه العملية من محتواها الراديكالى، وتعيد تشكيل صورتها كخبرة محايدة، إلى أن تستطيع أن تتزاوج مع النظرة العالمية المهيمنة. فهل هناك قوى طبقية تعمل على منع إعادة تشكيلها...؟.

العدل البيئى والدفاع عن الفقراء

أصبحت حركة العدل البيئى فى الولايات المتحدة المضادة للعنصرية البيئية قوة سياسية مهمة[٢٩]. كانت هذه الحركة السياسية فى حالة حمل منذ فترة طويلة، جسدتها حادثتان محددتان، الأولى حادثة "قناة الحب" Love Canal فى عام ١٩٧٧، عندما تم بناء منازل فوق قناة مردومة فى "بافالو بنيويورك" Buffalo هناك، وجدوا أن مناور المنازل مليئة بالسوائل السامة، التى من تأثيرات خطيرة على صحة الأطفال المقيمين فيها[٣٠]. أدى هذا إلى تكوين فريق تنظيف نُزل المواطن من القمامة التى تهدد بالخطر، والذى يعمل معه اليوم وفقًا لـ (Taylor)...، جماعة مشتركة، وفرق من الريفيين على امتداد الأمة[٣١].

أما الحادثة الثانية فقد ظهرت فى مقاطعة Warren بكارولينا الشمالية فى احتجاجات عام ١٩٨٢، عندما تم اختيار موقع لدفن التربة الملوثة بـ (الـ – PCBS) فى منطقة معظمها من الأفارقة الأمريكيين. فقد ركزت الانتباه على ما أصبح معروفًا

بالعنصرية البيئية (وتم إلقاء القبض على عديد من شخصيات الحقوق المدنية المشهورة)، وانخراط سلسلة عريضة من المنظمات. وفى عام ١٩٩١ اجتمعت حركة منتشرة محلية ذات مكانة رفيعة مع أول قمة للشعب الأمريكى الملوّن للقيادة البيئية، عُقدت فى واشنطن (DC). تبنت هذه الحركة "بيانًا" يحدّد العدل البيئى فيما لا يزيد عن سبعة عشر بندًا مختلفة، أختار منها:

*** التأكيد على قدسية أمنا الأرض، والوحدة الأيكولوجية، والاعتماد المتداخل لكل الأجناس، والحق فى التحرر من التدمير الأيكولوجى.**

*** تفويض حق الاستخدامات العرقية والمتوازنة والمسئولة عن الأرض والمصادر المجدّدة لمصلحة ما تبقى مستقرًا من الكوكب من أجل البشر والكائنات الحية الأخرى.**

*** نطالب بإيقاف إنتاج كل السموم، والنفايات الخطرة والمواد المشعة، وأن يحاسب كل المنتجين لهذه المواد فى الماضى والحاضر، أمام الناس، حتى لا يتسمم الإنتاج ويتلوث.**

*** يؤكد اليان على الحاجة إلى سياسات أيكولوجية تحض المدن والريف على تنظيف وإعادة بناء مدننا ومناطقنا الريفية فيما يتوازن مع الطبيعة، وبما يشرف كل مجتمعاتنا الثقافية. وتستهدف أيضًا الوصول إلى تحقيق العدالة للجميع فيما يخص توزيع الموارد الكاملة يتسم بالعدل.**

*** يعارض العمليات التدميرية التى تقوم بها الشركات متعددة الجنسيات، والاحتلال العسكرى، والقهر واستغلال الأراضى، والشعوب، والثقافات، وكل صور الحياة الأخرى.**

*** نطلب من أنفسنا كأفراد أن نختار الاستهلاك القليل وفقًا لموارد أمنا الأرض، ولا ننتج من النفايات إلا أقل ما يمكن. كما**

يجب أن نتخذ قراراً واعيًا نتحدى به أولويات أنماط حياتنا، لكى نضمن صحة عالمنا الطبيعى من أجل أجيال الحاضر والمستقبل[٣٢].

وتقدم حركة العدل البيئى منهجًا راديكاليًا يُعتبر الأفضل مع التحديث الأيكولوجى، وقد أثبت أنه أسهل من الانقياد لاختيار المشترك بين الشركات والحكومات. وفى تاريخ هذه الحركة تبرز خمس قضايا:

١ - عدم المساواة فى صدِّ المخاطر البيئية التى تم إدراكها بوسائل مادية محسوسة فى حالات كثيرة مثل حالة "قناة الحب" التى تم التعويض فيها بهدف الحدّ من مثل عدم المساواة هذا، وضغطًا للحفاظ على الصحة بوصفها قضية بالنسبة للكثيرين، لأن وضع عدم المساواة على قمة الأجندة البيئية هو التحدى لمناهج الهيمنة البيئية.

٢ - لقد حشدت الصور المهيمنة بصورة متكررة مناهج الخبرة الاحترافية المهنية من جانب القوى السياسية والاقتصادية، لإنكار قضية ما كان يُعرف بشدة الإحساس بالتأثيرات الخطيرة على الصحة نتيجة عدم المساواة فى عرض هذه القضية. ويكمن المناخ الناتج عن الشك فى المناهج التى تتسم بالخبرة والاحتراف فى البحث عن منطق بديل (حتى لو كان "غير منطقى بالضرورة") للوصول به إلى الأخطار البيئية. وعلى الرغم أن العلِم، والطِب، والاقتصاد، والقانون عناصر هامة فى منهج العدْل البيئى، إلا أن الجدل الدائر فى (ToTo)، لم يسمح أن يكون إطاراً له.

٣ - وقد حثت على ردّ الفعْل المناهج المتركزة على البيولوجيا المتعاملة مع مصير الطبيعة أكثر من البشر، وذلك من قبل كثير من مجموعات البيئة. وتضع حركة العدل البيئى حياة الشعب عموماً، والفقراء المهمشين على وجه الخصوص فى بؤرة اهتماماتها. ونجد أن حركة العدل البيئى تربط بين التقاليد الغنية غير العادية بالأمان والصحة فى أماكن العمل، وبين الخصائص البيئية للشرائح الفقيرة من المجتمع الذى تمدين[٣٣].

٤ - أنّ المهمشين الذين لا حول لهم ولا قوة، والأوضاع الراديكالية المشهودة لمعظم أولئك الذين تأثروا بالأخطار البيئية، مع انخراط النساء القوى بوصفهن راعيات للأطفال، قد قاسوا من نتائج التسمم الذى يسببه دهان الرصاص، أو "الكيمياء". ذلك كله أجبر الأفراد الذين لا حول لهم ولا قوة على أن يبحثون عن قوة خارج المؤسسات السائدة. وهكذا كان التزاوج بين البحث عن سلطة خارجية تحترم الذات من ناحية، والأهداف البيئية من ناحية أخرى، كان يعنى أن حركة العدل البيئى تقف كالتوأم مع أهداف العدل الاجتماعى بوسائل متفردة تمامًا. وبهذا تفتح الحركة ذاتها مع أوضاع متميزة يمكن أن يقاس الظلم بواسطتها بصور متباينة كما جاء فى ملاحظات Krauss .

بدأت احتجاجات النساء فى أماكن مختلفة. وكانت قضايا الطبقة والسلالة وسيطًا بين تحليلهن والعدل البيئى. ولأن النساء ذوات الياقات الزرقاء اللاتى ينقدن حالتهن المشتركة هن أكثر منْ يمثلن صحة النقد، لأنهن أساسيات فى النظرة إلى العدل البيئى وتشخيصه. وتربط النساء الأمريكيات الأفريقيات فى حكاياتهن ربطًا قويًا بين اهتمامات الأمن البيئى واهتمامات العدل الاجتماعى الأخرى، مثل إيجاد الوظائف والسكن والجريمة. وهكذا يأتى معنى العدل البيئى بأنه الحاجة إلى القضاء على عدم المساواة الاجتماعية بالنسبة للجنس. والعدل البيئى بالنسبة للمواطنات الأمريكيات نجده مقيدًا بالسيادة على أهل البلاد الأصليين[٣٤].

هذه الأوضاع تخلق توترات لها دلالتها المهمة، داخل حركة العدل البيئى بمد نظريات الطبقة والسلالة والجنس والهوية الوطنية. ويلخص Bullard الدليل على ذلك، فيبين كيف أن الشعب الملون -مثلاً- يتعرض أكثر من غيره للمخاطر البيئية، حتى عندما يتم التحكم فى الحالة الاجتماعية والطبقة. وينتهى Bullard بأن العدل فى جوهره هو مشكلة جنس (سلالة) وليس مشكلة طبقة[٣٥].

٥- وتصبح أيضًا مشكلة التمييز العنصرى، مشكلة بارزة نتيجة سبب خاص جدًا.. وذلك فى حالة التعرض للنفايات السامة، أو دفنها فى باطن الأرض بما يُعرض للخطر. وهناك بُعْد رمزىّ آخر، هو نوع من الثقافة الإمبريالية، يجعله جزءًا لا يتجزأ

من المسألة كلها. ألا نفترض (نحن) أن الدهماء من الشعب يمكن أن يستوعب النفاية (القمامة)؟ أليست قضية وصم الآخر فى هذه المرحلة، من خلال دمج الآخر عنصريًا بالتلوث، والنجاسة، وعدم النقاء، والتحقير، إنما تصبح جزءًا من المعادلة السياسية؟ هذا كما يدعو Douglas قائلاً: "إذا كانت بعض الملوثات تستخدم نظائر للتعبير عن رؤية عامة للنظام الاجتماعى.. وإذا أمكن استخدام معتقدات التلوث بوصفها أشياء خارج المكان فلا يمكن فصلها عن المزاعم التى تتحدث عن الأشياء غير النقية والأخطار التى تهدد الناس خارج المكان"[٣٦]. وهذا ما يدفع حركة العدل البيئى إلى مناقشة ما هو أبعد من الدليل العلمى عن التأثيرات على الصحة -مثلاً- وتحديد نفقات المنفعة، أو "أجزاء من البليون" فى المنطقة المتفجرة المتهمة معنويًا بالعنف الرمزى، حيث تثور "الإمبريالية الثقافية" التى تحط من قدر الآخر "المستعمَر" (بفتح الميم).

وتفسِّر ظروف ظهور حركة العدل البيئى فى الولايات المتحدة بعض سماتها الأساسية. فقد دفعت بداية وضع أنواع معينة من التلوث فى بؤرة الاهتمام مثل: السموم، والملوثات الخطيرة، المناقشة فى اتجاه المسائل الرمزية لتوضيح أن القضية هى أكثر ما تكون عن مطالب، ومطالب مضادة خاصة بالحالة، كما هى حول التلوث وفقًا للكل. وهذا ما أعطى الحركة قوتها المعنوية وطاقتها فى التعبير عن الغضب المعنوى المتفجر. لكن النتيجة الطبيعية -كما أبرزها Szasz، أن الحركة اعتمدت اعتمادًا كبيرًا على سياسات رمزية وأيقونات قوية لما يحدثه التلوث[٣٧]. التلوث السام مثل ما حدث فى (الجزء الأسفل) من بناء قناة الحب فى (باڤالو بنيويورك) والتى أصبحت أكثر قوة بكثير من هذا المنظور، على الرغم من انخراط تأثرعدد قليل من الناس بها، أكثر من انتشار تركيزات سحابة الأوزون فى كبريات المدن التى تؤثر على الملايين كل صيف عبر معظم الولايات المتحدة. وفى حالة "قناة الحب" كان العدو محدد الهوية هو (مؤسسة مهملة) تأثيرها مباشر لا تخطئها العين (مياه قذرة فى المناور، وأطفال مرضى، وأمهات يقتلهن القلق) أى فقدان واضح لثقة الناس فى الحكومة، إذ كان جهاز التعليم متهاونًا بصفة خاصة، نتج عنه إمكانية شرعية لطلب التعويض للأفراد وازدياد الخوف من المجهول، وفرصة

ممتازة لحالة درامية تستخدمها وسائل الإعلام والاستمتاع بها. أما العدو فى حالة تركيز الأوزون فهو كل من يقود سيارة، بينما تفتقد الحكومات كثيراً من التفويض للتدخل فى عادة القيادة عند الناس وما تنشره من تأثيرات. ومن الصعب رفع طلب التعويضات ليصبح التغيير الدرامىّ عنها محدوداً تغطيه وسائل الإعلام فى أضيق الحدود. وهكذا تسمح النتيجة المنحازة للأهداف المختارة للنقاد باتهام حركة العدل البيئى بأن ما تؤكد عليه ليس فى مكانه الصحيح، وأن سياستها قائمة على خوف "أيقونى" Icon، وهو ما يقتضى من الحركة أن تتعامل مع الغضب الأخلاقى من الحركة أن تتعامل مع الغضب الأخلاقى وليس مجرد التأثيرات .

ويعكس رفض المناقشة بالمفهوم النقدى مثال آخر فهمًا يتصل بالقداسة، أو من خلال خبرة كيف يبدو سوق العملة عادلاً دائمًا يعمل عى انخفاض متميّز فى ظل اكتساح منتظم للأكثر ميزة. ويعكس أيضًا كيف تقع التكاليف فقط على أولئك الخاضعين لنظام (النقود).. هذا بينما تعود الفوائد فقط إلى من يتمتعون بالنفوذ الشخصى المدعم بالثروة. وقد اعترفت حركة العدل البيئى اعترافًا حاسمًا بأن الفقراء والمهمشين فقط قد فقدوا اللعبة بمجرد إطلاق المشكلة بمفهوم اللاتماثل فى البورصة. ذلك لأن النقود دائمًا صورة للقوة الاجتماعية، وأداة للنظام فى العلاقات الاجتماعية، أكثر من كونها حالة تكافؤ حيادىّ عام تُحسب بها الرفاهية.

وقد رفضت حركة العدل البيئى بكل الوسائل فكرة عمل النقود على تدوير البيئة. ومعنى هذا أن عليها أن تخوض معركة مع التصور الليبرالى حول حريات السوق عموماً والسياسيات الليبرالية الجديدة بصورة خاصة، وتأثيراتها الكاسحة، فضلاً عن تصوير الأضرار الأيكولوجية المباشرة. وبهذا يمكن إعادة الثناء إلى النظرة المتخلفة عند بعض الناس إلى مستوى العصور الوسطى (وهو العصر الذهبى للتكامل مع الطبيعة، عندما وطئت المجتمعات الإنسانية بخفة على الأرض واعتبرت أن كل شىء بين البشر والطبيعة كان جيداً). ونظرة الإعجاب لتلك الشعوب المهمشة التى لم تصل إلى الاقتصاد السياسى العالمى الرأسمالى المتقدم تكنولوجياً، وبيروقراطياً.

وكم أود أن اقترح اقتراحًا إشكاليًا للتأكيد على مسألة: "قدسية أمنا الأرض"، وغيرها من مثل هذه الرطانة (البلاغة). وهو اقتراح يساعد بالتحديد على إتاحة القضايا المثارة لكى يتم الحكم عليها بمفهوم المطلقات الأخلاقية - الخير والشر- فيما يجعل هذه المفاهيم تشوه سمعة (أمنا الأرض المقدسة). وتتبنى حركة العدل البيئى موقفًا غير قابل للتفاوض ورأيًا صحيحًا أدبيًا مكثفًا لا تمسّه المناهج القانونية والعلمية، أو غيرها من المناهج العقلانية. فالحركة تؤكد على اللغة الدينية ظاهريًا لما هو سائد من آراء، وأن المدخل السليم جاء بكلمات Lois Gibb والتى تقول ما هو صحيح أخلاقيًا أكثر مما هو ممكن قانونيًا، وعلميًا، وعمليًا..[٣٨].

والحركة تتيح أيضًا، من خلال وسيلة الاحتجاج الاجتماعى، ربط الأفكار حول الاقتصاد الأخلاقى للنص والمسئولية الجماعية المعارضة لمجموعة من العلاقات الموزعة من خلال الربح السياسى. ورغم أن "الاقتصاد الأخلاقى" المقترح، ليس هو اقتصاد الفلاحين التقليدى بالتأكيد، فإن أساس الخطاب بلغة قداسة المطلقات الأخلاقية تخلق تماثلاً حول كشف المخاطر البيئية فى المناطق الحضرية، واعتقادات طيبة حول العلاقات مع الطبيعة، والحركات الريفية على امتداد العالم النامى كله مثل حركة "شيبكو" Chipco أو حركة مستخرجى مطاط الأمازون Tappers[٣٩].

ونجد هذه الإستراتيجية المتحولة بالتحديد، تربط بين حركة العدل البيئى التى شكلتها ظروف الولايات المتحدة وحركتها الأوسع من خلال اهتمام العالم بـ(بيئة الفقراء). هذه الحركات تهتم أساسًا إما بالدفاع عن مصادر الرزق، ومُدخلها المجتمعى للمصادر "الطبيعية" التى يهددها خطر تحويلها إلى سلع، والعمليات التى تقوم بها الدولة للاستيلاء عليها، ونظم الملكية الخاصة، أو الحركة الأكثر ديناميكية التى تبرز استجابتها للندرة الأيكولوجية التى تهدد بقاءها فى حالة حياة، وكذلك أنماط الحياة المستقرة على المدى الطويل[٤٠]. ولكن حركة العدل البيئى، كان لبعدها الرمزى وتفويضها بالسلطة والاعتراف بها واحترامها، وتحريرها - فوق كل شىء - من ضغوط الحاجة المادية وسيطرة الآخرين عليها... كان لها حتمًا، دور قوىّ تلعبه يجعل من بيئة الفقراء بؤرة حية بكل معانى الحياة.

ومن خلال هذه النقطة، يسهل فهم النقد الشديد الذى وجهه Sach للتطور والتحديث الأيكولوجى (فى صورته الفاسدة) مثل التطويريين الذين يحبون القوانين الاقتصادية العامة. فكل منهما يتخطى حقوق الجماعات المحلية، أن حماية الطبيعة يجب أن تتصل اتصالاً حميميًا بحقوق الملكية الجماعية وأساليب المعرفة التقليدية، والذاتية الثقافية، والطقوس الدينية، والتحرر من مركزية الدولة فى التنمية(٤١).

ولا شك أن قواعد الذاتية الثقافية، وتوزع التقاليد والاختلاف تحمل رسالة أكثر عمومية تسمح بمرونة تحالف القوى التى تلتقى حول إستراتيجيات التنمية البديلة لترتكز على التنوع والاختلاف الجغرافى أكثر من تركيزها على عمليات التجانس اللازمة لتكامل السوق العالمى. والأمر الذى يبدو فاعلاً هنا، هو التحول عن المثاليات التى تم تعلمها من خلال الخصوصية النضالية كقاعدة أيكولوجية عميقة، إلى بعض مبادئ العدل البيئى العامة(٤٢). وقد حاولت حركة العدل البيئى، شأنها شأن الحركة العمالية من قبلها، ربط النضال الخاص بالنضال العام بأسلوب واحد خاص تمامًا. وكان عليها كحركة أن تجعل المطلب الاستثنائى شأنًا واقعيًا من بادئ الأمر، وهو الدفاع عن مصالح خاصة وتطويرها، فيما يأتى بصورة سليمة، تؤدى فى الحقيقة إلى مصلحة عامة(٤٣).

ويظهر هذا الربط النضالى من النقلة من "ملاحظة السياسات فى الفناء الخلفى" إلى المبادئ التى لا توجد فى أى فناء خلفى بالولايات المتحدة. وقد فشلت الفلسفة البيئية، وصناعة القرار – فى معظم الأحيان– فى مواجهة مسألة العدل حول من يستحق الحصول على المساعدة ومن لا يتسحق. ومن لا يستطيع تقديم المساعدة ومن يستطيع. ولماذا تؤدى الصناعة إلى تسميم بعض الجماعات، ولا تُسمم جماعات أخرى. ولماذا يتم تنظيف بعض الجماعات المعرّضة للتلوث، ولا يحدث ذلك للآخرين. ولماذا يتم حماية بعض المجتمعات ولا يحدث ذلك بالنسبة لمجتمعات أخرى. وتسعى حركة العدل البيئى (الريفى) إلى تعرية الأيديولوجيين الذين يغمضون أعينهم عن ذلك الواقع، ويتخطون العنصرية والاستغلال الطبقى فى صنع القرار البيئى. ويأتى حل عدم المساواة فى الحماية البيئية من هذه النقطة النقدية المواتية التى نراها تقع على

عاتق النضال من أجل العدل لكل الأمريكيين. هذا، ويجب ألا تقع ضحية "لمنطقة أيكولوجية" أى جماعة، غنية أو فقيرة، سمراء أو بيضاء. فنحن نقول (لا) لاستمرار تسميم مجتمعاتنا الملوثة كأول خطوة فى هذا النضال. ومن ثمّ، فإن رؤيتنا تمتد إلى المدى البعيد، إذ ينبغى أيضًا أن تشمل ممارسات بيئية عادلة، تصبح ممارسات مؤسسية مستقرة لمواجهة الاحتياجات الإنسانية بدون التضحية بتكامل الأرض الأيكولوجى. فإذا كان علينا أن نحقق النجاح، يجب أن نكون مثاليين ومناضلين فى الوقت ذاته. لأن مستقبلنا يعتمد عليهما معًا[٤٤].

ولكن، بما أن حركة العدل البيئى هى جزء لا يتجزأ من حركات كثيرة لها خصوصيتها النضالية، لذا، فعليها أن تجد الوسيلة لعبور إشكالية التقسيم بين الفعل الذى لا ينفصل عن الخبرة المحلية، وشروط النفوذ، والعلاقات الاجتماعية، والحركة العامة بصورة أكبر. وقد أثبتت كما يقول " ويليافر Williams" مثل الحركة العمالية، أنها لا تملك الإدراك الكافى بمنظومة العوائق التى تقف فى طريقها[٤٥]. والإحساس بهذه الحركة من عمليات التضامن الملموسة كنماذج للترابط الاجتماعى فى المجتمعات المعروفة المؤثرة، بينها وبين مجموعة من المفاهيم المجردة أكثر منها معانٍ عامة، فيما يستلزم حركة على مستوى مثالى – مرتبط بمكان ما– إلى مستويات مختلفة تمامًا عن المثالية المجردة، تصبح قادرة على الوصول عبر مسافة لا يمكن أن تكون المجتمعات فيها معروفة بالطرق غير الوسيطة بنفسها. ومن تجربة (قناة الحب)، تطورت المبادئ أو النضال فى مقاطعة "وارين" Warren ، بدون ضرورة انتقالها إلى أماكن تختلف فيها الظروف الاجتماعية والبيئية عنها راديكاليًا. ومن المؤكد أن يُفقد شيء ما فى انتقال هذه الحركة من الخاص إلى العام. ويلاحظ "ويليامز" Williams، قائلاً: (وفيما تأتى سياسات النفى، وسياسات التمييز، وسياسات التحليل التجريدى، وهذا كله سواء أحببناها أم العكس فهى ضرورية حاليًا حتى لفهم ما يحدث اليوم..)[٤٦].

ومن ثمّ، تصبح بعض الخطب البلاغية لقوة العدل البيئى فى حد ذاتها مسئولية قانونية، واللجوء إلى قدسية أمنا الأرض – مثلاً – لا تنفصل عن الصراعات المعقدة حول كيفية تنظيم الإنتاج المادى وتوزيعه فى عالم يزداد اعتمادًا على الإنتاج السلعى فى الأسواق الراقية ذات العلاقات المتداخلة من خلال التراكم الرأسمالى. وسوف

يثبت المطالبة الحِرفية بإيقاف إنتاج السُميّات، والنفايات الخطرة، والمواد المشعة، أنها مدمرة للصحة العامة ولخير الإنسان من الشرائح الواسعة من السكان بما فيهم الفقراء. هذا فإن حقك أن تتحرر من التدمير الأيكولوجي يفرض الفضال بقوة الحق السلبي الذي يحول دون حقك الإيجابي في تحول الأرض لصالحة بقوة الحق السلبي الذي يحول دون حقك الإيجابي في تحويل الأرض بوسائل اتصالية لصالح خير الفقراء والمهمشين المقهورين. على حركة العدل البيئي توحيد الحقوق الإيجابية وخاصة فيما يتعلق بحقوق كل الناس في تقرير ذواتهم "السياسية والثقافية والبيئية". وبالتالي تصبح التناقضات داخل افتراضات الحركة شديدة الوضوح. وهذا ما يمثل مشكلة خطيرة إذا ما ظلت تلك التناقضات غير معترف بها، ولا تصل إلى مستوى التوتر المبدع.

وبالتالي، نرى هذا الاقتران الذي يجمع كل تلك الحركات المناضلة ذات الخصوصية في العالم كله بصورة مرنة تحت مظلة العدل البيئي، وبيئة الفقراء، وتصطدم باختيار خيارات دقيقة. وبهذا لا نستطيع تجاهل ما تبقى من تناقضات في إطار قيود عملياتها التخصصية النضالية ذاتها، أثناء الحرب ضد مواقد حرق القمامة هنا، ودفن النفايات السامة هناك، أو مشروع بناء السد الخاص بالبنك الدولي في مكان آخر، والسجل التجاري في مكان غيره، أو إمكانية التعامل مع التناقضات كسلسلة مترابطة تعمل على ولادة وخلق مزيد من الشائعات المبالغ فيها. وإذا اتخذوا المسار الثاني عليهم أن يجدوا منهجًا عالميًا وعامًا يوحّد تحقيق العدل الاجتماعي، مع الاعتراف القوي بأن هذا العدل مستحيل تحقيقه بدون العدل البيئي (والعكس صحيح). بيد أن هذا المنهج يجب إن يتجاوز عمليات التضامن الضعيفة والصلات الخاصة التي تشكلت في أماكن محدّدة. إن الوسط وبيئة معظم النشاط البيئي الريفي المفضلة، وكذلك تبنى السياسات المعنوية المجردة القادرة على الوصول خارج المساحات المتلاقية، والظروف البيئية والاجتماعية المتعددة التي تشكل اختلاف الجغرافيا في العالم المعاصر هي التي شكلتها الرأسمالية على نطاق واسع لتحقق أهدافها الخاصة على مدى مائتي عام(٤٧).

وبالتالي لا تستطيع المثاليات أن تعلو وحدها فوق السياسات الأخلاقية المكرسة لحماية أمنا الأرض ونقائها. إذ ينبغي أنْ تتعامل مع القضايا المادية والمؤسسية،

وكيف تنظم الإنتاج والتوزيع عمومًا، وكيف تواجه حقائق سياسات القوة الكونية، وكيف تعمل على تجريد قوى الرأسمالية المهيمنة، ليس بوجود جماعية مشتركة منتشرة ذاتية ومحلية، لما يمكن أن تشمله أهداف اليمين واليسار من المنظور السياسى هكذا ببساطة. إنما بمزيد من السياسات المركبة التى تعترف بأسلوب السعى إلى العدل البيئى الاجتماعى بتنظيم نشاطات عقلانية فى مجالات مختلفة. وتشير إعادة إدخال فكرة النظام العقلانى إلى أن مثل هذه الحركة لن يكون لها خيار آخر نتيجة خروجها متوسعة من قاعدتها النضالية التخصصية، والمطالبة من جديد أن تكون هى ذاتها ترجمة لا تسىء لنظريات التحديث الأيكولوجى. فهذا يعنى- من جهة - تصنيف الرغبة الجغرافية الاختلافية للذات الثقافية، والانتشار من أجل تكاثر التقاليد والاختلاف فى مزيد من السياسات التى باتت سياسات عالمية، ومن جهة أخرى، فهى تعنى أيضا أن يكون البحث المزدوج للعدل الاجتماعى والبيئى بحثًا مركزيًا أكثر منه اهتمامًا هامشيًا. وبالتالى تعترف الحركة البيئية بالطبقة، والأجناس، وقضايا القهر العنصرى، لتصبح قضايا جوهرية فى سياستها.

ولكى يحدث ذلك ينبغى على حركة العدل البيئى أن تجعل من منهج التحديث الأيكولوجى ذاته منهجًا راديكاليًا. وهذا يتطلب مواجهة العمليات الجوهرية الأساسية التى يتولد عنها فى الوقت ذاته ظلمًا بيئيًا واجتماعيًا. وتكون آلياتها السلطة المتصلة بها، والعلاقات الاجتماعية، وأشكالها المؤسسية، ومناهجها ومنظومة معتقداتها).

ولا شك أن المشكلة الجوهرية فى عالم اليوم هى عدم التراكم الرأسمالى المتسم بالليونة، وقوة النقود، والسياسة غير المتناسقة الشاذة التى تقف حائلاً أمام هذه العملية. وبالتالى يجب اكتشاف أشكالاً بديلة للتحول البيئى فى حالة ارتباط مناطق العدل البيئى ونظريات التحديث الأيكولوجى فى برنامج عمل سياسى راديكالى. وبهذه الطريقة فقط يمكن أن يجد اليسار أساسًا للشكل الذى يميّز سياساته البيئية وسعيه فى الوقت ذاته إلى إعادة العلاقات الاجتماعية والبيئية.

الباب الرابع

الفصل الخامس

التجارة الحرة.. والسوق الحرّة
التظاهر والممارسة

ناعوم تشومسكى

Noam Chomsky

كانت الخبرة الخاصة بنيوزيلاندا، على وشك الظهور[١]، كما جاء فى دراسة "جين كيلسى" Jane Kelsey التى نشرتها المؤسسة الملكية للشئون الدولية فى لندن بمناسبة الاحتفال بالعيد الخامس والسبعين لصدور مجلتها "الشئون الدولية". وقد احتوت هذه المجلة مقالات بحثية حول أهم القضايا الراهنة. ولا شك أننا لمثل نخصص هذا البحث لمثل النوع من الخبرات ذات الجذور الثقافية. وقد تعرض المؤلف "بول كروجمان" Paul Krugman الشخصية الرائدة فى اقتصاديات التنمية الدولية[٢]، وثيقة الصلة بهذا السياق إلى خمس نقاط رئيسية:

النقطة الأولى، هى أن المعرفة فيما يتعلق بالتنمية الاقتصادية محدودة جداً. إذ يُعزى كثير من النمو الاقتصادى إلى "التخلف" و"درجة جهلنا، كما أطلق عليها "روبرت سلو". وفى أفضل الدراسات، يتفق مع هذا التصنيف، ارتفاع ثلثى الدخل بالنسبة للفرد فى الولايات المتحدة. وبالمثل لا تقدم الـ(NIC's) الأسيوية "دروساً واضحة" تتبع مسارات "مختلفة وغامضة"، لا تتسق مع ما تقوله الكنيسة الأرثوذكسيه الراهنة من أن هذا التصنيف هو مفتاح النمو. ويطالب (كروجمان) بالتواضع بالنسبة لحدود الفهم، ويحذّر من التعميمات المكتسحة فى سياسة المثقفين والمخططين بما فيهم عديد من الاقتصاديين. وفضلاً عن ذلك، يقدمون تأييدهم العقائدى للسياسات التى تم إنجازها فى الظروف المواتية. وهذه هى نقطته الثانية.

النقطة الثالثة: هى عدم استقرار "الحكمة التقليدية"، لأنها تتحول بانتظام إلى شىء آخر قد يعكس الوجه الآخر، رغم أن من يقترحون تلك الحكمة التقليدية، هم المتمتعين بالثقة لأنهم يفرضون العقيدة الجديدة.

رابعًا: مع استعادة الأحداث السابقة والتأمل فيها، يوافق المتمتعون بالثقة على أن السياسات لم تحقق أهدافها المرجوة، لأنها كانت مرتكزة على أفكار سيئة.

وأخيرًا: يُقال إن الأفكار السيئة تزدهر لأنها تحقق مصلحة المجموعات القوية. وهذا ما يحدث دون شك.

وما دامت تحدث فهى شىء مألوف - على الأقل - منذ أن أدان "آدم سميث" Adam Smith النظريات التجارية التى وضعت لمصالح "التجار" والصناع الذين كانوا مخططى سياسات تعبئة وتوحيد قوة الدولة، وهى أكثر ما توليه الدولة من اهتمام بصورة خاصة مهما كان تأثيرها ووقعها شديد الوطأة على الشعب الإنجليزى. هذه السياسة تُمارس بدأب مؤثر. واليوم لا تنتهج تجربة "نيوزيلاندا" أساساً جديداً، عندما تصبح الفوائد التى تعم من السياسات، خطأ شرعياً للقطاع المشترك الذى كان يملك التأثير الإستراتيجى ظاهرياً، فى تحديد وحشد السياسيين الذين يقومون بالتمثيل على سطح السياسة لصالح أصحاب السلطة الشرعيين المستفيدين المقصودين(٣).

وهذا هو لبّ الموضوع، الذى يتطلب - فيما أظن - إعادة الإقرار بما ذهبت إليه نتائج "كروجمان". هذا لأن الأفكار السيئة قد لا تخدم الهدف الذى تعبر عنه، لكنها تتحول سريعاً إلى أفكار جيدة جداً لأولئك الذين يؤيدونها. وفى العصر الحديث هنالك قليل من التجارب فى التنمية الاقتصادية رغم أنه من الحكمة اتخاذ الحذر من التعميمات السائدة، إلا أنه ما زالت هنالك بعض التجارب النظامية التى من الصعب تجاهلها، من بينها كيف يبدو مخططوها من الشخصيات البارزة جداً، رغم أن الموضوعات التجريبية التى نادراً ما تكون علامة أشكال مقبولة؛ يتم هزيمتها غالباً.

تم تنفيذ أول هذه التجارب بعد أن كتب (آدم سميث) عندما أسس الحكام البريطانيون فى الهند المستوطنة الدائمة فى عام ١٧٩٣ التى كان من المتوقع أن تفعل ما هو رائع. وبعد (٤٠ عاماً) قامت لجنة بريطانية بالتحقيق فى نتائجها فانتهت اللجنة إلى "أن المستوطنة تمتعت بعناية فائقة، الأمر الذى ترتبت عليه للأسف أن خضعت كل الطبقات الدنيا تقريباً إلى القهر شديد الوطأة، تاركة بؤساً من الصعب أن يكون له مثيلاً فى تاريخ التجارة". وأضاف رئيس مدير شركة غزل القطن يقول: "إن نظام عمال نسج القطن يقوم بعملية تبييض القطن فى سهول الهند كلها"(٤).

ومع ذلك، من الصعب كتابة التجربة بوصفها تجربة فاشلة. فقد لاحظ الحاكم العام البريطانى اللورد (Bentinck) أن "المستعمرة الدائمة"، رغم فشلها فى مجالات عديدة، وفى معظم الأساسيات المهمة، إلا أن لها ميزة عظيمة - على الأقل -

فى خلق قطاع هائل من ملاك الأراضى الأثرياء المهتمين بعمق باستمرارية "الدومنيوم البريطانى"، ولهم اليد الحاكمة المطلقة على جماهير الشعب، ومن ثمّ، يقل بؤس هذا الشعب المتنامى، عما كان يمكن أن يكون عليه. ويضيف الحاكم البريطانى، أن المستثمرين البريطانيين أيضًا لم يفقدوا مصالحهم. وإلى جانب الثروة الهائلة التى تدفقت على الأفراد والشركات كانت الهند تموّل ٤٠٪ من العجز التجارى البريطانى، بينما تكسب سوقًا لصادراتها التصنيعية يتمتع بالحماية. فالعمال يعملون فى الممتلكات البريطانية بعقود من الكاريبى إلى أفريقيا إلى سيلان وماليزيا، بعد أن حلّوا محل السكان العبيد السابقين. وجاء فى تقرير من جامعة "كامبريدج" عن التاريخ الاقتصادى للهند.. أن الفرق الاستعمارية، والحروب الأوروبية، والأفيون الذى كان من صادرات بريطانيا الثابتة إلى الصين، لم يكن من آليات السوق الحرّة، لأن المبادئ المقدسة كانت قد أهملت عندما كانت إنجلترا تحظر امتلاك الثروات الضخمة.

وباختصار، كانت التجربة الأولى العظيمة فكرة سيئة بالنسبة للرعايا، ولكنها لم تكن كذلك بالنسبة للمتآمرين والنخبة المحلية المتحالفة معهم. هذا التوافق قد عاد بنمط نظامىّ غريب حتى يومنا هذا. وظل القياس المؤثر ليس أقل من الهتافات البلاغية لحالة التظاهر من أجل الديمقراطية والرأسمالية بوصفها "معجزة اقتصادية مشهودة، وتناغم مع ما يخفيه الخطاب البلاغى.

والمكسيك هى آخر مثال لهذا الموضوع، فهى البلد الذى تميّز بالإشادة به إشادة كبيرة لحرصه الدقيق على تنفيذ قوانين واشنطن التى توجه تفكير التكنوقراط فى نيوزيلاندا، إنه التفكير الذى يفتخرون به كنموذج للآخرين، حيث انهارت الأجور وارتفع مستوى الفقر بمثل سرعة ازدياد عدد أصحاب البلايين، وتدفق رأس المال الأجنبى (لاستغلال العمالة ذات الأجور الرخيصة حداً المحكومة بالديمقراطية "الوحشية"، ومصاصى خزائن العرض المألوفين. ومن المألوف أيضًا شجب انهيار البيوت الآيلة للسقوط الذى حدث فى عام ١٩٩٤، كما توقع لها المراقبون الذين اختاروا الإهمال وعدم الإشراف، وإلا ما حدثت تلك الكارثة، واختاروا البريق المشوّه "للأفكار السيئة التى تزدهر لأنها تعمل لصالح المجموعات القوية".

ويقدم السجل التاريخى مزيداً من بعض الدروس. كانت الاختلافات فى القرن الثامن عشر، بين العالم الأول والعالم الثالث أقل حدة بكثير عما هى عليه اليوم. وأمامنا سؤالان واضحان:

١- ما البلاد التى تطورت، وما البلاد التى لم تتطور؟

٢- هل نستطيع تحديد بعض العوامل الفاعلة؟

إن الجواب عن السؤال الأول واضح جداً. هناك منطقتان تطورتا خارج أوروبا الغربية هما: الولايات المتحدة واليابان.. أى المنطقتان اللتان هربتا من الاستعمار الأوروبى. أما المستعمرات اليابانية فهى قضية أخرى، رغم أن الحكم الهمجى لم يهدم مستعمراته، ولكنه عمل على تطويرها بمعدّل تطوير اليابان نفسها.

وماذا عن شرق أوروبا؟ بدأت أوروبا تنقسم فى القرن الخامس عشر. تطور غرب أوروبا، وأصبح شرقها منطقة تقدم لها الخدمات، أى كانت العالم الثالث الأصلى. وفى القرن العشرين تعمقت هذه الانقسامات بعد أن خرجت روسيا من هذا النظام. ورغم فظائع ستالين المرعبة، وما حدث لها من تدمير هائل فى الحربين العالميتين، إلا أن الاتحاد السوفيتى السابق حقق فى مجال التصنيع تطوراً مهماً، وكذلك أنتج أقماره الاصطناعية. هذا إذن هو العالم الثانى، وليس جزءاً من العالم الثالث، أو كان كذلك حتى عام ١٩٨٩ . وقد أظهر السجل الوثائقى فى أوائل الستينيات أن المخططين الغربيين كانوا يخشون تماماً أن يسمح النمو الاقتصادى الروسى باللحاق بالغرب. وأنّ أثره الظاهر قد يغرى الآخرين باقتفاء أثر مسار القومية الاقتصادية. وبعد انتهاء الحرب الباردة عادت معظم بلدان الشرق الأوروبى إلى ما قبل وضعها الراهن، أى مناطق كانت جزءاً من الغرب الصناعى تحقق وضعاً واقعياً، بينما عادت مثل آليات العالم الثالث تماماً مناطق الخدمة التقليدية.

ولا شك أن هذا العالم أكثر تعقيداً من أى وصف بسيط. ولكن أول تقرير تقديرى يمكن أن يجيب عن السؤال الحالى، وعن الحرب الباردة. وما نقترحه تؤيده ملاحظة تقول، إنه رغم مؤامرة جون كيندى القاسية المكرسة لغزو العالم، فهى اليوم مجرد ذكرى باهتة؛ فميزانية البنتاجون عند مستويات الحرب الباردة تظل ميزانية عادية.

أما اليوم فتتكشف حقائق تساعد الإنسان العادى على أن يتستخلص بعض النتائج عن خطر دور الاتحاد السوفيتى فى فكر المخططين . فقد حملت سياسات واشنطن الدولة أكثر بقليل من مجرد التكيف التكتيكى، وإعادة النظر بصورته البلاغية اليوم، من أن المبررات القديمة يمكن أن يُنفض عنها الغبار عند الحاجة إليها، مع مزيد من الحقائق التى تساعد أى شخص منطقى أن يفهم بعض الفهم طبيعة الحرب الباردة.

وإذا عدنا إلى السؤال الأول، يبدو أن التطور كان مفضلاً عن الحرية منبثقًا من التجارب القائمة على الأفكار السيئة التى كانت بالنسبة للمتآمرين وأعوانهم أفكارًا جيدة جدًا. وكانت القدرة على الإبقاء على مثل تلك الإجراءات، لا تتضمن التنمية الاقتصادية.

دعونا نعود إلى السؤال: كيف نجحت أوروبا والذين فلتوا من سيطرتها فى تحقيق التطور؟ يبدو أنّ جزءًا من الجواب ليس جزءًا استثنائيًا: إنه الانتهاك الراديكالى لقانون السوق الحرّة المتفق عليها، والنتائج الباقية من إنجلترا إلى مناطق النمو فى شرق آسيا اليوم، تشمل بالتأكيد الولايات المتحدة: الدولة الأم (حصن الحماية الحديثة) كما لاحظ "بول بيروك" Paul Bairoch أستاذ التاريخ الاقتصادى فى أحدث دراساته عن الخرافات المتعلقة بالتنمية الاقتصادية. وأكثر هذه الخرافات استثناءً، كما يقول (بيروك) هى الاعتقاد بأن الحماية تعوق النمو: "فمن الصعب أن نجد حالة أخرى تناقض الحقائق مع النظرية السائدة تشملها نتيجة تؤيدها كثير من الدراسات الأخرى"(٥).

وبعد أن أعادوا النظر فى برنامج التنمية الاقتصادية الخاصة بهم بعد الحرب العالمية الثانية، أشارت مجموعة الاقتصاديين اليابانيين البارزة، إلى أنهم رفضوا مستشارى المجلس الاقتصادى الكلاسيكى الجديد. اختاروا بديلاً لهذا المجلس شكلاً من أشكال السياسة الصناعية، التى حدّدت دورًا مسيطرًا للدولة.. وهو نظام أكثر تشابهًا مع نظام البيروقراطية الصناعية فى البلدان الاشتراكية. ويبدو أن هذا النظام ليس له نظير فى الدول الغربية المتقدمة الأخرى. كما يقول "ريوتاريو كوميا"

Ryutario Komiya ، أستاذ الاقتصاد فى جامعة طوكيو. لم تكن "أيديولوجية السياسة الصناعية" خلال تلك الفترة المبكرة فيما بعد الحرب، ترتكز على الاقتصاديات الكلاسيكية الحديثة، أو تفكير الـ(Kyneesian)، إنما ارتكزت على ما ينسب إلى النظرية التجارية الجديدة. وأضاف اقتصادى آخر.. "بل أيضاً تميّزت هذه الأيديولوجية بأنها تأثرت بالماركسية.." فقد تم تقديم آليات السوق تدريجيًا بواسطة بيروقراطية الدولة وقواعد السلوك التى كانت شرطًا للمعجزة اليابانية، وهو ما انتهى إليه تحليل الاقتصاديين.

وإذا عدنا إلى المستعمرات اليابانية السابقة، نكتشف أول دراسة موسعة عن لجنة المساعدة الأمريكية فى تايوان، نرى أن المستشارين الأمريكيين والمتآمرين المخططين (رغم أنهم ضالعون فى الاقتصاديات الإنجليزية -الأمريكية، لم يأبهوا لعاليم وأوامر واشنطن.. إلا أنهم اختاروا التخلص من إرواء السوق الحرة من البداية، وتعاونوا مع المسئولين الصينيين فى تطوير "إستراتيجية الدولة المركزية" فيما جعل (تايوان) تسترد حالة التنمية أثناء الفترة الكولونيالية، فقد تركزت السياسة على مبدأ ما زال قائماً وهو (ضرورة الاعتماد على إسهام الحكومة النشط فى نشاطات الجزيرة الاقتصادية، من خلال خطط مدروسة والإشراف على تنفيذها[٦]. وبينما كان الرسميون يعلنون أن تايوان قصة نجاح مشروع خاص، أكثر مما يفعله البنك الدولى اليوم. ويُعلن المحللون المعنيون بالحقائق تفضيل دور (دولة الأعمال) الحاسم الذى يختلف أداؤها عن كوريا الجنوبية، ولكن ليس أقل منها كمصدر ومؤشر ومُرشد[٧].

كان دور الدولة الرئيسى فى إدارة الدولة فى الاقتصاديات النامية وريادتها الأخيرة معروف جيداً منذ (Alexander Gerschenkron) هذا الدور يحتاج فقط إلى إضافة أن هذا الشىء حقيقى منذ زمن مبكر من الثورة الصناعية. وعلى هذه الأصعدة تبدو بعض الافتراضات وقد أخذت صورتها العملية.

أما السؤال الإضافى فهو: كيف أصبح العالم الثالث على ما هو عليه اليوم؟ يقدم (بيروك) إجابة جزئية معقولة عن هذا السؤال تقول: "لا شك أن ليبرالية العالم الثالث الاقتصادية المفروضة عليه فى القرن التاسع عشر، هى أكبر عامل فى تفسير

تأخره الصناعى". كانت حالة الهند الدرامية كاشفة، إذ حوّلت عملية التصنيع، الورش الصناعية ومركز تجارة العالم إلى مجتمع زراعى فقير يعانى من تدهور الأجور الواقعية تدهورًا عميقًا، كما تدهور استهلاك الغذاء، مع وجود سلع أخرى بسيطة من القرن الثامن عشر، وهو ما شكل سوء حظ غير مسبوق فى تاريخ العالم الاقتصادى". هذا ما انتهت إليه أكثر الدراسات المعاصرة تفصيلاً(٨).

ويلاحظ (بيروك)، أن الهند كانت أول أكبر كارثة فى قائمة طويلة شملت حتى بلدان العالم الثالث المستقلة سياسيًا التى فتحت إجباريًا أسواقها للمنتجات الغربية. وكما يلاحظ (بيروك) وآخرون أن المجتمعات الغربية بينما تحمى نفسها من نطاق السوق، تتطور بعلاقات متبادلة تتداخل فيها الأسواق، بصورة لا يمكن تجاهلها.

وإذا تركنا التفاصيل جانبًا، يبدو واضحًا أن أحد أسباب التقسيم الحاد بين العالم الأول والعالم الثالث، أن كثيرًا من العالم الثالث قد ضرب بشدة قواعد السوق الحرة التى صدمها بقوة، بينما استطاعت الدول المتقدمة اليوم أن تقاوم مثل هذه الإجراءات. وهذا يقودنا إلى سمة أخرى من التاريخ الحديث من الصعب تجاهله على المستوى الأيديولوجى مثل هذه الحالة. إذ أن قانون السوق الحرة يقدم نوعين اثنين... الأول هو القانون الرسمى الذى يعلّم المتعلمين أن يحرموا من لا حول لهم ولا قوة، من الدفاع عن أنفسهم. والثانى ما قد نطلق عليه قانون السوق الحرة القائم فعليًا، وهو قانون (لك وليس لى) فيما عدا بعض الميزات المؤقتة، قانون (ما أريد من الدولة من حماية) ولكن بعد أن تتعلم المسئولية فى ظل نظام (الحب الجارف) الصعب وهؤلاء هم من يسمح لهم مركزهم بالاختيارات التى تتواءم تمامًا مع النص الثانى من قانون السوق الحرةً.. أى الشرط المسبق للتنمية الذى يقترح السجل التاريخى، رغم أنه غير كافٍ بالنسبة له.

ومع متابعة مزيد من التساؤل، نكتشف بسرعة، أن تدخل الدولة فى الاقتصاد له من التأثيرات مالا يقل تقييمه كثيرًا بمعيار الحسابات التى تركز تركيزًا ضيقًا على مثل هذه الحالات الخاصة بوصفها حالات حماية، لأن هذه الفئة أوسع كثيرًا. ولاختيار حالة واحدة واضحة على هذا، نجد أن الثورة الصناعية المبكرة فى زمن

العبودية، ارتكزت على القطن الرخيص الذى لم يستمر رخيصًا ومتاحًا من خلال عبارة السوق، أكثر من ترحيله بعيدًا عن أهل الجنوب الأمريكى. وكان هناك أيضًا منتجون للقطن فى الوقت ذاته، أبرزهم منتجو الهند فى ظل الحكم الاستعمارى، حيث تدفقت مواردهم إلى إنجلترا التى دمّرت صناعة النسيج الهندى الأكثر تقدمًا عن طريق أقسى طلب من قانون السوق الحرةّ القائم بالفعل. وهناك حالة أخرى فى مصر التى بدأت تنمية صناعية فى (نيوإنجلاند) الأمريكية فى الوقت ذاته. لكن القوات البريطانية أعاقت مسيرتها على أسس واضحة تمامًا، تتمثل فى عدم تحمل بريطانيا أى مناقشة أو تنمية مستقلة. وعلى النقيض من ذلك ، استطاعت نيوإنجلاند أن تتبع البلد الأم، واحتجزت المنسوجات البريطانية الرخيصة وفرضت عليها تعريفة جمركية مرتفعة جدًا، مثل ما فعلته بريطانيا فى الهند. إذ بدون هذه الإجراءات، لكانت نصف صناعة النسيج البازغة فى (نيوإنجلاند) قد تم القضاء عليها. وهذا هو التساؤل الوحيد الذى انتهى إليه أستاذ التاريخ الاقتصادى، مع التأثيرات الواضحة على كثير من كساد صناعة الغزل[٩].

ومن الغريب والمثير أيضًا، أن السؤال الأساسى فى التاريخ الاقتصادى الأمريكى يبدو خارج الأجندة واقعيًا، ينظر إليه ظاهريًا على أنه "تاريخ غير سليم اقتصاديًا". ولتأكيد هذا نجد أن بريطانيا توجهت أخيرًا إلى الليبرالية العالمية فى عام ١٨٤٦، بعد (١٥٠ عامًا) من سياسة الحماية والعنف وخلق دولة قوية تتمتع بالكفاءة مكنتها من مكسب للفرد نتيجة التصنيع ضعف أى منافس آخر، حتى بدا مستوى اللعب فى هذا المجال سالمًا تمامًا. ومع عام ١٨٤٦، لم تصدر الهند منتجاتها الوطنية عى الإطلاق، بل كان عليها أن تستورد الملابس من إنجلترا فيما يوازى أربعة أضعاف ما كانت تستورده منذ عشر سنوات. وهكذا تفوقت إنجلترا فى إنتاج النسيج، مع نجاح متفوق فى تدهور الصناعة الهندية بالقوة. ويلاحظ (Mukerjee) قائلاً:

"... ومن المدهش أن الاقتصاديين الإنجليز ورجال الدولة أصبحوا من أنصار مذهب التجارة الحرة كأضمن طريق لثروة الأمم، وذلك بعد نهضة صناعة القطن فى لانكشير من خلال فرض التعريفة الجمركية، ومنع السلع الفرنسية، والصوف الأيرلندى، والحرير الهندى وورادات القطن..".

كانت الإجراءات التى اتخذتها إنجلترا إجراءات متطرفة، أبعد كثيراً من إجراءات التعريفة الجمركية شديدة الارتفاع. هذا لأن الأيديولوجيات التى أقنع بها (آدم سميث) إنجلترا بميزات التجارة الدولية الحرة لا تستطيع أن تصمد أمام كشف أبسط حقيقة عملية. (ولم يستطع جورج ستجلر، الحائز على جائزة نوبل فى الاقتصاديات من جامعة شيكاغو)، أن يساند حتى أبسط اكتشاف للحقيقة العملية[١٠].

وأخيراً اتجهت بريطانيا فى عام ١٨٤٦، إلى الليبرالية العالمية، رغم وجود تحفظات مهمة عليها. وبالتالى استمرت نسبة (٤٠٪) من المنسوجات البريطانية تصدر إلى الهند الخاضعة لاستعمارها حدث هذا مع باقى الصادرات البريطانية وفى أواخر القرن التاسع عشر، أغلقت الأسواق الأمريكية الباب فى وجه الصلب البريطانى، برفع التعريفة الجمركية فيما مكنّ الولايات المتحدة من تطوير صناعتها من الصلب. واستطاع "أندرو كارنجى" Andrew Carnegie أن ينشئ أول شركة عالمية برأسمال أول بليون دولار، والفضل يرجع لحجم التعريفات الجمركية المرتفعة، والعقود البحرية، واللجوء إلى عنف الدولة فى تجميد النظام العمالى، وفرض الاستبداد والطغيان على المدن الصناعية. لكنّ الهند وبعض المستعمرات البريطانية الأخرى ظلت قادرة على طرد ثمن الصُلب البريطانى من الأسواق العالمية. لهذا نجد أنّ الهند حالة تثير الاهتمام بصورة خاصة. فقد أنتجت من الحديد ما يفوق كل ما أنتجته أوروبا فى أواخر القرن الثامن عشر. وكان المهندسون البريطانيون ما زالوا يدرسون تقنيات صناعة الصلب الهندية فى عام ١٨٢٠ لمساعدة صناع الصلب الإنجليز لسد الفجوة التكنولوجية مع الهند. وكما لاحظ أحد أساتذة التاريخ العسكرى من جامعة هارفارد: "أن بومباى كانت تنتج قاطرات السكك الحديدية على مستوى تنافسى عندما بدأ إزدهار الصناعة الهندية ولكن قانون السوق الحرة القائمة دمر تلك القطاعات من الصناعة الهندية، كما قضت على صناعة النسيج، وصناعة بناء السفن وغيرها، تلك الصناعات التى جعلها مركزاً صناعياً رائداً قبل استيلاء بريطانيا عليها. وعلى النقيض من ذلك، استطاعت الولايات المتحدة واليابان أن تتبنى النموذج البريطانى الراديكالى الذى خرق مبادئ السوق. وعندما أثبت التنافس

اليابانى أنه مصدر تحدٍ يصعب التعامل معه، قامت إنجلترا بإلغاء "اللعبة" هكذا ببساطة، فأغلقت الإمبراطورية الباب أمام الصادرات اليابانية بصورة فاعلة، وهو إجراء مهم وجزء من خلفية الحرب العالمية الثانية فى الباسيفيك. وفى الوقت ذاته طلب الصناع الهنود الحماية، لكن ضد الإنجليز، وليس اليابان. وهكذا لم يكن هناك خط فاصل فى ظل قانون السوق الحرّة القائمة بالفعل"(١١).

وبعد قرن من تحوّل بريطانيا إلى الليبرالية العالمية، اتبعت الولايات المتحدة -وقتيًا مع التحفظ- الخط نفسه للأسباب نفسها. وبعد (١٥٠ عامًا) من الحماية المفرطة، والعنف وتشكيل دولة متنامية فاعلة، أصبحت الولايات المتحدة أغنى وأقوى دولة فى العالم، كما كانت بريطانيا من قبل. ومع الوقت، أصبح تصور فضائل الليبرالية العالمية على "ساحة اللعب" أمرًا ممكنًا، وإنما مع تحفظات دقيقة مرة أخرى.

كانت إحدى هذه التحفظات - مثل بريطانيا- أن استخدمت واشنطن قوتها لمنع التنمية المستقلة فى كل مكان. فبالنسبة لأمريكا اللاتينية، سمحت لها بتنمية تكميلية وليست تنافسية، وهو شرط قاس فرضته على هذه المنطقة التى اختبرتها لأساليب التنمية العلمية، فيما يتفق مع "الرأسمالية الأمريكية". وتم وضع مثل هذه الشروط بالنسبة لتقديم المساعدة الجديدة إلى مصر (بأساليب معقدة).. كما اتبعت شروطًا مع الهند بمثل هذه المبادئ. أما محاولات خرق هذه القوانين فى معظم الأحيان، فكانت تفجر عنفًا شديدًا - فى ظل مبررات الحرب الباردة عندما كانت متاحة، وبعضها الآخر كانت تحدث عندما لم تكن متاحة.

أما الإنفاق العسكرى فلا تنطبق عليه مثل هذه العيوب إذ من المهم أن يتم بيعه. إذ يمكن على الأقل - تجريد الصور الديمقراطية من الماديات بالخديعة والتلاعب. وهذا ما عبّر عنه صراحة Symington وزير دفاع الرئيس الأمريكى ترومان فى يناير ١٩٤٨ قائلاً: "إن الكلمة التى نتحدث عنها ليست (الإعانة) إنما هى (الأمن). وبصفته ممثل الصناعة فى واشنطن، كان يطلب بصورة منتظمة أموالاً تكفى الميزانية العسكرية" لمواجهة متطلبات صناعة الطائرات". وكانت إحدى نتائج هذه السياسة، أن أصبحت الطائرات المدنية هى صادرات أمريكا الأولى ومصدر أضخم الأرباح، فضلاً

عن توازن تجارى جبار فى مجال الخدمات. وقد ساد هذا النموذج نفسه فى أجهزة الكمبيوتر، والإلكترونيات عموماً، وفى الصناعات المعدنية، والتكنولوجيا البيولوجية، والاتصالات، والبرمجة، أو فى واقع الأمر، فى كل قطاع ديناميكى من الاقتصاد(١٢).

غير أنه من الصعب، إلى حد ما، الحفاظ على وجه صريح "إذا امتدح المثقفون الليبراليون، البروتستانت واقتصاديي السوق الحرة، وهى حكومات السوق الحرة المحافظة فى الولايات المتحدة وفى كل مكان. كما يعربون عن إعجابهم بالشعار "الأنجلو- ساكسونى" (Laissez-Fair)(١٣). وقد يمرّ مثل هذا الوضع فى المؤسسات القانونية، ولكنه سوف يظهر للعيان كسخرية فى دهاليز السلطة والمؤسسات والدولة.

وها هى القصة لا تزال مستمرة إلى يومنا هذا، ولم يكن هناك حاجة لتفسير قانون السوق الحرة القائم واقعيًا "لأنصار ريجان أساتذة هذا الفن، الذين يمجدون بتطرف أمجاد السوق لفقراء الداخل، ولمناطق الخدمات فى الخارج. وفى الوقت ذاته يتباهون بفخر لعالم الأعمال من أنّ (ريجان قد منح الصناعة الأمريكية مزيداً من الراحة للاستيراد أكثر من كل من سبقوه من الرؤساء منذ أكثر من نصف قرن". على حد قول وزير الخزانة الأمريكى "جيمس بيكر" شديد التواضع بقوله: إنه كان أكثر من كل وزراء الخزانة الريجانيين السابقين مجتمعين، مضاعفة لقيود الاستيراد)(١٤). هذا بينما قفز تحوّلات الأرصدة العامة إلى سلطة القطاع الخاص من خلال نظام البنتاجون. ويشير Alan Lonelson فى مجلة "فورن أفيرز" Foeien Affairs مع إعادة النظر فى سجل ريجان فى تدخل السوق، أنّ هذه الإجراءات الخاصة بخرق قواعد السوق، كان من غير المؤكد - إن لم تكن قد اتبعت- أن تتخطى القطاعات الأساسية من الصناعات، مثل الصلب، والقاطرات، وأدوات المعدات الأولية، منافسة اليابان، أو كانت تستطيع صياغة وتطوير التكنولوجيات البازغة بهذا التأثير الواسع الانتشار من خلال الاقتصاد. ومرة أخرى توضح هذه الخبرة أنّ الحكمة التقليدية، مليئة "بالثغرات".. لكنها تستبقى مزاياها كسلاح أيديولوجى لفرض النظام الذى يمنع المحرومين الذين لا حول لهم ولا قوة من الدفاع عن أنفسهم.

ولا داعى أيضًا لتفسير هذه القوانين من جانب الثورة المحافظة اليوم فى واشنطن، و(New Grigrich) الذين يحاضرون الأطفال فى السابعة من عمرهم عن الشرور التى تأتى من رفاهية التبعية، بينما من يحصل على الجائزة الوطنية هى المساعدات الاتحادية، للناخبين الأغنياء، وهذا يرجع الفضل فيه إلى نماذج المؤسسات التجارية الحرّة، مثل "لوكهيد" Lockheed، أكبر شركة أعمال فى ذلك الحى، ومؤسسات أخرى مثلها، والفضل أيضًا لمؤسسة Heiritag التى برعت فى اقتراحات "المحافظين فى الكونجرس، ومن ثمّ طالبت واحتفظت بزيادة فى ميزانية البنتاجون فاقت زيادة ميزانية كلينتون لضمان أن تظل قاعدة الدفاع الصناعية قاعدة صلبة تحميها الدولة، كما تقدم تكنولوجيا ثنائية الاستخدام للمستفيدين تمكنهم من السيطرة على الأسواق التجارية. وكان توسع كلينتون فى ميزانية البنتاجون، سرعان ما وضعه أعضاء الكونجرس الليبراليين فى المقدمة، كاستجابة فورية لتفويض الرأى العام فى نوفمبر ١٩٩٤ للخط المحافظ، وقد أيده ١/٦ الشعب الأمريكى تأييدًا ساحقًا.

لكن الجميع يفهمون جيدًا أن الديمقراطية شىء مزعج يجب تجاهله مادام هذا ممكنًا، وأن المشروع الحر يعنى أن الشعب يدفع تكلفته فى ظل أقنعة مختلفة، مع تحمل المخاطر فى حالة سير الأمور خطأ، بينما يصبح الربح ربحًا خاصًا. ومع تتابع هذه النتائج، ينتقل صنع القرار من المجال العام إلى الطغاة الاستبداديين اللامحدودين فى القطاع الخاص.. ويتم الإغلاق عليها بتوقيع معاهدات تقوض خطر الديمقراطية المحتمل.

وتستهدف اللجنة القانونية فى نيوزيلاندا مراقبة كيف تحدّ المعاهدات التجارية الدولية سلطة البرلمان النيوزيلاندى فى موادها[١٦]. وهذا جزء من مهمتها. أما فى الولايات المتحدة، لم يعد من الممكن التنبؤ بالفوائد البراقة التى ستعود عليها من (Nafta)، التى سلمت بها النخبة المخدوعة التى كذب عليها مؤيدو الـ(Nafta) طوال الوقت. وقد نسيت إدارة كلينتون أن الهدف الرئيسى من الـ(Nafta)، ليس تشجيع التجارة، بل تثبيت الإصلاحات الاقتصادية فى المكسيك، كما كتب (مارك لافنسون- Mark Lavinson) مراسل نيوزويك فى مجلة (Forien Affairs)[١٥]. لكنه فشل فى إضافة أنّ العكس هو الذى تمت المطالبة به علانية لضمان مسار الـ(نافتا) بينما استُبعد من

المناظرة النقاد الذين انتقدوا هذا الهدف استبعاداً تاماً[١٧]. واليوم، نستطيع أن نسلم بأن هدف الـ(نافتا) الأساسي، ليس تحقيق المعجزات التجارية المعلنة التى تمتدح بإفراط فى أهدافها التى باتت وهماً. وأصبح الهدف هو ضمان أن تقف المكسيك محبوسة داخل زنزانة الإصلاحات التى جعلتها فعلاً من المعجزات الاقتصادية ولكن "لصالح المستثمرين الأمريكيين والنخبة المكسيكية التى انحرفت إلى خطر تبينته فى البنتاجون فى سبتمبر عام ١٩٩٠، ورشة عمل إستراتيجية التنمية فى أمريكا اللاتينية. كما تبينت أن إطلاق الديمقراطية فى المكسيك هو ما يمكن أن يختبر العلاقة الخاصة مع الولايات المتحدة، بتشكيل حكومة أكثر اهتماماً بتحدى الولايات المتحدة على أسس اقتصادية وطنية. ورغم تنوع الوسائل المتاحة للقضاء على خطر الديمقراطية، فإن أصحاب النفوذ الأقوياء لا يستطيعون التأكد من أن الكارثة قد لا تنفجر فى أى مكان.

ومن الطبيعى ألا تقتصر مفاهيم "التجارة الحرة" عليها وحدها، حتى لو كانت أيديولوجياتها تشبه الكورس محل السخرية. ذلك لأن ازدواجية الفجوة بين البلدان الغنية والفقيرة منذ عام ١٩٦٠، ترجع موضوعياً إلى إجراءات الحماية التى يفرضها الأغنياء، كما جاء فى تقرير الأمم المتحدة عن التنمية فى عام ١٩٩٢، وتواصل هذه الممارسات من خلال جولة فى أورجواى، كما أشار إليها التقرير، الذى انتهى إلى أن البلدان الصناعية التى تخرق التجارة الحرة، تكلف البلدان النامية ما يُقدر بـ(٥٠ بليون دولار سنوياً)، أى ما يساوى تقريباً مجموع تدفق المساعدة الخارجية كلها"[١٨]. وهناك مثال باتخاذ إجراء مختلف، جاء فى دراسة حديثة عن أكبر مائة شركة متعددة الجنسيات فى قائمة الثروة. فقد تبين أن جميع هذه الشركات قد حققت أرباحاً من سياسات حكوماتها الصناعية والتجارية. وعند نقطة ما لم يكن من الممكن – على الأقل – لعشرين من هذه الشركات، البقاء كشركات مستقلة إن لم تنقذها حكوماتها، نذكر منها شركة (Gingrich) التى تفضل الدفع بالسيولة، وشركة "لوكهيد" Lockheed، التى أنقذها من الانهيار القرض الفيدرالى الذى قدمته لها إدارة (نيكسون). ومرة أخرى نقول إن نيوزيلاندا لم تخرق أى أساس جديد، إذ ضمنها المؤيدون لمذهب الحرية من أتباعها المتمثل فى شركة (Electricopr) عندما تعرضت للمشاكل[١٩].

وهناك الكثير مما يقال عن هذه الأمور، وإن كانت بعض النتائج المستخلصة تبدو واضحة للغاية. مثل أيام (سميث) ثم (ريكاردو) مؤخراً، حيث كانت القوانين قد تم حفرها بعناية وتوظيفها من أجل القوة والربح. فلم يحدث إن اتخذت (التجربة النيوزيلاندية) شكل الاشتراكية من أجل الأثرياء، كجزء من الانتصار "العالمى للسوق" القائم على نظم تجارية عولية متحدة تكمن فيها التجارة داخل إجراء جوهرى لمعاملات شركة تجارية متداخلة ومتفاعلة تدار مركزياً بين مؤسسات هائلة شمولية فى جوهرها خصصت لتقويض صنع القرار الديمقراطى. أيضاً تعمل على حماية أرباب العمل من نظام السوق، أى نظام منافسة الأقلية، والتعامل الإستراتيجى بين الأقلام والحكومات أكثر من السوق القوية الخفية التى هى شرط الميزة التنافسية اليوم وتقسيم العمل الدولى فى الصناعات عالية التكنولوجيا(٢٠). إنهم الفقراء ممن لا حماية لهم والذين يتلقون الأوامر، وعليهم أن يتعلموا قوانين السوق القاسية.

ولقد تكررت المجهودات من أصول الثورة الصناعية لإنجاز أنواع من التجارب داخل المجتمعات الصناعية نفسها ثم فرضها فى كل مكان، وإن كانت قد نجحت نجاحاً محدوداً فقط. كانت التجربة الأولى فى إنجلترا فى أوائل القرن التاسع عشر عندما تم تشريع "الليبرالية الجديدة" بوصفها أداة رفاهية الطبقة. فالقانون الذى يؤذى الفقراء هو نفسه الذى قد يساعدهم. الناس لا يكون لهم حقوق أكثر مما يستطيعون كسبه فى سوق العمل. هذا على عكس التصورات الخاطئة لمجتمع ما قبل الرأسمالية الذى رفع شعاراً مضللاً يقول: "الحق فى أن تحيا".. فالذين لا يستطيعون الحياة فى ظل نظام السوق عليهم أن يدخلوا (سجن بيت العمل)، أو من الأفضل لهم أن يرحلوا إلى أى مكان آخر مثل أمريكا الشمالية، ومناطق الباسيفيك، وهى لم تعد مستحيلة هذه الأيام، وبالتالى يتخلص الأثرياء من عقاب المواطنين. هذه هى قوانين الطبيعة الواقعية، كما شرحها "ريكاردو" وآخرون برزانة كما لو أنها يقين مثل قانون الجاذبية الأرضية.

ومع انتصار التفكير الذى يخدم المصالح البريطانية الصناعية والمالية تم إجبار الشعب الإنجليزى على ولوج مسارات التجربة المثالية الـ(Utopian)، وكما كتب Karl Polanyi فى دراسة كلاسيكية جاء فيها: "هذه أكثر الأعمال التى لا ترحم للإصلاح الاجتماعى على مدى التاريخ الذى سحق العديد من حيوات البشر". بعدها ثارت

مشكلة أخرى: فالجماهير التى ينقصها الذكاء لم تفهم منطق العلم الإجبارى، فانتهت إلى نتيجة تقول: إذا لم يكن من حقنا أن نعيش، فليس لكم الحق أن تحكموا. وبالتالى كان على الجيش البريطانى أن يواكب الفوضى والاضطرابات التى أعقبها مباشرة خطرٌ أكبر أخذ شكل قوانين المصنع والتشريعات الاجتماعية، وانطلاق حركة الطبقة العاملة السياسية والصناعية لدرء الخطر الجديد عن آليات السوق[٢١]. وفرضت بريطانيا على التنظيم الاشتراكى والعقابى مزيداً من الرعب. وأخذ العلم الذى يتسم بالمرونة صوراً جديدة، بعد أن تحول رأى النخبة استجابة للقوى الشعبية الخارجة عن السيطرة، إلى اكتشاف (أن حق الحياة) لابد أن يسجل فى عقد اجتماعى من بين أنواع العقود الأخرى.

هذه القصة تكررت أيضًا عبر السنين فى الولايات المتحدة، وفى بعض المجتمعات الصناعية الأخرى، وها نحن نرى اليوم كيف يتعرض العقد الاجتماعى الذى تحقق بالنضال الشعبى، للهجوم فى المجتمعات الأنجلو - أمريكية. وهذا هو أحد الأوجه التى تطلق عليها (صحافة الأعمال) "إخضاع العمل بوضوح للرأسمال.. من أجل الـ(١٥ عامًا الماضية[٢٢])، وكما هو الحال دائمًا، فإن التجارب الجديدة يصاحبها المزاعم الواثقة، التى تستحق كل الاحترام الذى حظيت به فى الماضى.

ولاستعادة قليل مما يُفهم مرة أخرى، ينبغى تقييم الفلسفة والاقتصاديات الجديدة التى تسود الخطاب الثقافى الذى خرج إشعاعه أولاً من الولايات المتحدة[٢٣]، بكل الحرص والاهتمام الواجب لعقلانية الجدل (كما هو)، ولدروس تاريخ الماضى والحاضر بينهما. ومن السخرية حقًا أن الخطاب الثقافى كان هدفه إخفاء "قانون السوق الحرة القائم بالفعل". والسؤال حول ما هو الصحيح للولايات المتحدة. يبدو غير ذى معنى، وكذلك بالنسبة للهند، أو نيوزيلاندا)، كما لو أنهم كيانات لها مصالح وقيم مشتركة. إذ خلال مجال الاختيار العملى، من النادر أن يكون هذا حقيقى. فما قد يكون صحيحاً بالنسبة لشعب الولايات المتحدة بمعطيات ميزات غير متكافئة تكون خطأ بالنسبة لآخرين لديهم اختيارات، وأفقًا أكثر ضيقًا يجب أن توضع على ضوء الاحتمالات التاريخية والاجتماعية والثقافية. ومن ثم، نستطيع أن نتوقع بعقلانية، أن ما هو سليم بالنسبة لشعب الولايات المتحدة (أو الهند، أو نيوزيلاندا)، سيكون أبعد ما يلائم ما تفضله "سياسة المخططات الأساسية"، لأسباب كثيرة فهمها (آدم سميث) جيداً.

المراجــع

PREFACE

(1) Roland Robertson Globalization: Social Theory Culture (London, 1992), 177-178. Robertson most intriguing (and "Weberian") idea in this book is the proposition that was precisely the syncretism and eclectism of Japanese relgion that prepared Japan uniquely for privileged role in the current state of globalization. See also, for full and useful review of current theories on globalization, Fredericdk Buell, National Culture and the New Global System (Baltimore, 1994).

(2) Néstor Gracía Candini, Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity, trans. Christopher L. Chippari and Silvia L. López (Minneapolis, 1995).

PART I

Chapter 1

This essay is part of chapter 2. of Etica de la Liberation (Ethics of liberation), a work in progress.

(1) A1s a "substance" that is invented in Europe and that subsequently "expands" throughout the entire world. This is a metaphysical-substantialist and "diffusionist" thesis. It contains a "reductionist fallacy."

(2) The English translation is not adequate to the expression Weber uses, "Auf dem Boden," which means within its regional horizon. We want to establish that "in Europe" really means the development in modernity of Europe as the "center" of a "global system." and not as an independent system, as if "only-from-within itself" and as the result of a solely internal development, as Eurocentrism pretends.

(3) This "we" is precisely the Eurocentric Europeans.

(4) Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, trans. Talcott Parsons (New York, 1958), 13; emphasis added. Eater on Weber asks: "Why did not the scientific, the artistic, the political, or the economic development there [in China and India] enter upon that path of rationalization which is peculiar to the Occident?" (25). To argue this, Weber juxtaposes the Babylonians, who did not mathematize

astronomy, and the Greeks, who did (but Weber does not know that the Greeks learned it from the Egyptians); he also argues that science emerged in the West, but not in India or China or elsewhere, but he forgets to mention the Muslim world, from whom the Latin West learned Aristotelian "experiential," empirical exactitude (such as the Oxford Franciscans, or the Mar-cilios de Padua, etc.), and so on. Every Hellenistic, or Eurocentric, argument, such as Weber's, can be falsified if we take 1492 as the ultimate date of comparison between the supposed superiority of the West and other cultures.

(5) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, The Philosophy of History, trans. J. Sibree (New York, 1956), 341.

(6) Following Hegel, in Jiirgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne (Frankfurt, 1988), 27.

(7) The world-system or planetary system of the fourth stage of the same interregional system of the Asiatic-African-Mediterranean continent, but now- correcting Frank's conceptualization-factually "planetary." See Andre Gunder Frank, "A Theoretical Introduction to 5000 Years of World System History," Review 13, no. 2 (1990): 155-248. On the world-system problematic, see Janet Abu-Lughod, Before European Hegemony: The World System a. d. (New York, 1989); Robert Brenner, "Das Weltsystem: Theoretische und Historische Perspektiven," in Perspektiven des Weltsystems, ed. J. Blaschke (Frankfurt, 1983), 8o-m; Marshall Hodgson, The Venture of Islam (Chicago, 1974); Paul Kennedy, The Rise and Fall of the Great Powers (New York, 1987); William McNeil, The Rise of the West (Chicago, 1964); George Modelski, Long Cycles in World Politics (London, 1987); Michael Mann, The Sources of Social Power: A History of Power from the Beginning to a. d. 1760 (Cambridge, UK, 1986); L. S. Stavarianos, The World to 1500: A Global History (Englewood Cliffs, NJ, 1970); William Thompson, On Global War: Historical-Structural Approaches to World Politics (Columbia, SC, 1989); Charles Tilly, Big Structures, Large Processes (New York, 1984); Immanuel Wallerstein, The Modern World-System (New York, 1974); Immanuel Wallerstein, The Politics of the World-Economy (Cambridge, UK, 1984).

(8) On this point, as I already mentioned, I am not in agreement with Frank on including in the world-system the prior moments of the system, which I call interregional systems.

(9) Wallerstein, Modern World-System, chap. 6.

(10) Ibid., chaps. 4, 5.

(11) Ibid., chap. 3.

(12) See Owen Lattimore, Inner Asian Frontiers of China (Boston, 1962), and Morris Rossabi, ed., China among Equals: The Middle Kingdom and Its Neighbors, loth- l4th Centuries (Berkeley, 1983). For a description of the situation of the world in 1400, see Eric Wolf, Europe and the People without History (Berkeley, 1982).

(13) In the museum of Masamba, a port city of Kenya, I have seen Chinese porcelain, as well as luxurious watches and other objects of similar origin.

(14) There are other reasons for this nonexternal expansion: the existence of "space" in the neighboring territories of the empire, which needed all its power to "conquer the South" through the cultivation of rice and its defense from the "barbarian North." See Wallerstein, Modern World-System, 14, which has many good arguments against Weber's Eurocentrisms.

(15) For example, see the following works by Joseph Needham: "The Chinese Contributions to Vessel Control," Science 98 (1961): 163-168; "Commentary on Lynn White's What Accelerated Technological Change in the Western Middle Ages?" in Scientific Change, ed. A. C. Crombie (New York, 1963), 117-153; and "Les contributions chinoises a l'art de gouverner les navires," Colloque International d'Histoire Maritime (Paris, 1966): 113-134. All of these discuss the control of shipping, which the Chinese had dominated since the first century after Christ, The Chinese use of the compass, paper, gunpowder, and other discoveries is well-known.

(16) Perhaps the only disadvantages were the Portuguese caravel (invented in 1441), used to navigate the Atlantic (but which was not needed in the Indian Ocean), and the cannon, which, although spectacular, outside naval wars never had any real effect in Asia until the nineteenth century. Carlo Cipolla, in Guns and Sails in the Early Phase of European Expansion, 1400-1/00 (London, 1965), 106-107, writes: "Chinese fire-arms were at least as good as the Western, if not better."

(17) The first bureaucracy (as the Weberian high stage of political rationalization) is the state mandarin structure of political exercise. The mandarin are not nobles, or warriors, or aristocratic or commercial plutocracy; they are strictly a bureaucratic elite whose examination system is exclusively based on the dominion of culture and the laws of the Chinese empire.

(18) William de Bary indicates that the individualism of Wang Yang-ming, in the fifteenth century, which expressed the ideology of the bureaucratic class, was as advanced as that of the Renaissance (Self and Society in Ming Thought [New York, 1970]).

(19) Through many examples, Thomas Kuhn in The Structure of Scientific Revolutions (Chicago, 1962.) situates the modern scientific revolution, fruit of the expression of the new paradigm, practically with Newton (seventeenth century). He does not study with care the impact that events such as the discovery of America, the roundness of the earth (empirically proved since 1520), and others could have had on the science, the "scientific community," of the sixteenth century, since the structuration of the first world-system.

(20) Needham, "Commentary on Lynn White," 139.

(21) A. R. Hall places the beginning of the scientific revolution in the 15005 (The Scientific Revolution [London, 1954]).

(22) Pierre Chaunu, Seville et l'Atlantique (1504-1650) (Paris, 1955), 50.

(23) Factually, Columbus will be the first Modern, but not existentially (because his interpretation of the world remained always that of a Renaissance Genoese: a

member of a peripheral Italy of the third interregional system). See Paolo Emilio Taviani, Cristoforo Colombo: La genesi della scoperta (Novara, 1982), and Ed-mundo O'Gorman, La Invencion de America (Mexico, 1957).

(24) See J. Zunzunegi, "Los origenes de las misiones en las Islas Canarias," Revista Espanola de Teologta i (1941): 364-370.

(25) Russia was not yet integrated as periphery in the third stage of the interregional system (nor in the modern world-system, except until the eighteenth century with Peter the Great and the founding of St. Petersburg on the Baltic).

(26) Already in 1095 Portugal had the rank of empire. In Algarve in 1249, the reconquest concluded with this empire. Enrique the Navigator (1394-1460) as patron introduced the sciences of cartography and astronomy and the techniques of navigation and shipbuilding, which originated in the Muslim world (he had contact with the Moroccans) and the Italian Renaissance (via Genoa).

(27) Wallerstein, Modern World-System, 49-50. See also Charles Verlinden, "Italian Influence in Iberian Colonization," Hispanic Historical Review 18, no. 2 (1953): 119-209, and Virginia Rau, "A Family of Italian Merchants in Portugal," in Studies in Honor ofArmando Safari, ed. C. Cisalpino (Milan, 1957), 715-726.

(28) See K. N. Chaudhuri, Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 17^0 (Cambridge, UK, 1985).

(29) My argument would seem to be the same as in J. M. Blaut, ed., 1492: The Debate on Colonialism, Eurocentrism, and History (Trenton, NJ, 1992), 28, but in fact it is different. It is not that Spain was "geographically" closer to Amerindia: distance was only one criterion. Spain had to go through Amerindia not only because it was closer, but because this was the necessary route to the center of the system, a point that Blaut does not deal with. Gunder Frank (in Blaut, 1492, 65-80) makes the same error, because for him 1492 represents only a secondary, internal change in the same world-system. However, if it is understood that the interregional system, in its stage prior to 1492, is the "same" system but not yet a "world" system, then 1492 assumes a greater importance than Frank grants it. Even if the system is the same, there exists a qualitative jump, which, in other respects, is the origin of capitalism proper, to which Frank denies importance because of his prior denial of relevance to concepts such as value and surplus value; in fact, he equates capital with wealth (use-value with a virtual possibility of transforming itself into exchange-value, but not capital accumulated in stages I through 3 of the interregional system). This is a grave theoretical error.

(30) Enrique Dussel, The Invention of the America; (New York, 1995).

(31) See ibid., appendix 4, where the map of the fourth Asiatic peninsula is reproduced (after the Arabian, Indian, and Malaccan), certainly a product of Genoese navigations, where South America is a peninsula attached to the south of China. This explains why the Genoese Columbus would hold the opinion that Asia would not be so far from Europe (South America = fourth peninsula of China).

(32) This is what I call, philosophically, the "invention" of Amerindia seen as India, in all of its details. Columbus, existentially, neither "discovered" nor reached

Amerindia. He "invented" something that was nonexistent: India in the place of Amerindia, which prevented him from "discovering" what was in front of him. See ibid., chap. 2.

(33) This is the meaning of the title of chapter 2, "From the Invention to the Discovery of America," in my Invention of the Americas.

(34) See Samir Amin, L'accumulation ft l'echelle mondiale (Paris, 1970). This work is not yet developed on the world-system hypothesis. It would appear as though the colonial world were a rear or subsequent and outside space to European medieval capitalism, which is transformed "in" Europe as modern. My hypothesis is more radical: the fact of the discovery of Amerindia, of its integration as periphery, is a simultaneous and coconstitutive fact of the restructuration of Europe from within as center of the only new world-system that is, only now and not before, capitalism (first mercantile and later industrial).

(35) I refer to Amerindia, and not America, because during the entire sixteenth century, the inhabitants of the continent were thought to be "Indians" (wrongly called because of the mirage that the interregional system of the third stage still produced in the still-being-born world-system. They were called Indians because of India, center of the interregional system that was beginning to fade). Anglo-Saxon North America will be born slowly in the seventeenth century, but it will be an event "internal" to a growing modernity in Amerindia. This is the originat-z'wg-periphery of modernity, constitutive of its first definition. It is the "other face" of the very same phenomenon of modernity.

(36) Unified by the marriage of the Catholic king and queen in 1474, who immediately founded the Inquisition (the first ideological apparatus of the state for the creation of consensus); by a bureaucracy whose functioning is attested to in the .archives of the Indies (Sevilla), where everything was declared, contracted, certified, archived; by a grammar of the Spanish language (the first national language in Europe), written by Nebrija, who in his prologue warns the Catholic kings of the importance for the empire of only one language; by Cisneros's edition of the Complutensian Polyglot Bible (in seven languages), which was superior to Erasmus's because of its scientific care, the number of its languages, and the quality of the imprint, begun in 1502 and published in 1522; by military power that allowed it to recoup Granada in 1492; by the economic wealth of the Jews, Andalusian Muslims, Christians of the reconquest, the Catalans with their colonies in the Mediterranean, and the Genoese; by the artisans from the antique caliphate of Cordoba, and so on. Spain in the fifteenth century is far from being the semiperipheral country that it will become in the second part of the seventeenth century-the only picture of Spain with which the Europe of the center remembers it, as Hegel or Habermas do, for example.

(37) The struggle between France and the Spain of Charles V, which exhausted both monarchies and resulted in the economic collapse of 1557, was played out above all in Italy. Charles V possessed about three-fourths of the peninsula, allowing Spain to transfer through Italy to its own soil the links with the system. This was one

of the reasons for all the wars with France: for the wealth and the experience of centuries were essential for whoever intended to exercise new hegemony in the system, especially if it was the first planetary hegemony.

(38) This produced an unprecedented increase of prices in Europe, which was convergent with an inflation of 1000 percent during the sixteenth century. Externally this will liquidate the wealth accumulated in the Turkish-Muslim world, and will even transform India and China internally (see Earl Hamilton, Elfloredmiento del capitalismo y otros ensayos de historia economica [Madrid, 1948]; Earl Hamilton, International Congress of Historical Sciences [Stockholm, 1960], 144-164; and D. Ingrid Hammarstrom, "The Price Revolution of the Sixteenth Century," Scandinavian Economic History \ [1957]: 118-154). Furthermore, the arrival of Amerindian gold produced a complete continental hecatomb of Bantu Africa because of the collapse of the kingdoms of the sub-Saharan savannah (Ghana, Togo, Dahomey, Nigeria, etc.) that exported gold to the Mediterranean. To survive, these kingdoms increased the selling of slaves to the new European powers of the Atlantic, with which American slavery was produced. See Pierre Bertaux, Africa: Desde la prehistoria hasta Los Estados actuales (Madrid, 1972); V. M. Godinho, "Creation et dynamisme economique du monde atlantique (1420-1670)," Annales ESC(1950): 10-30; Pierre Chaunu, Seville et l'Atlantique (1504-1650) (Paris, J955), 57; F- Braudel, "Monnaies et civilisation: De l'or du Soudan a l'argent d'Amerique," Annales ESC(1946): 12-38. The whole ancient third interregional system is absorbed slowly by the modern world-system.

(39) All of the subsequent hegemonic power will remain until the present on their shores: Spain, Holland, England (and France partly) until 1945, and the United States in the present. Thanks to Japan, China, and California in the United States, the Pacific appears for the first time as a counterweight. This is perhaps a novelty of the next century, the twenty-first.

(40) Wallerstein, Modern World-System, 45.

(41) This is the entrance to the mine.

(42) For the past thirty years this text has kept me alert to the phenomenon of the fetishism of gold, of "money," and of "capital." See Enrique Dussel, Las metdforas teologicas de Marx (Estella, Spain, 1993).

(43) Archive General de Indias (Seville), 313. See also Enrique Dussel, Les eveques latinoamericains defenseurs et evangelisateurs de l'indien (1504-1620) (Wiesbaden, 1970), i, which was part of my doctoral thesis at the Sorbonne in 1967.

(44) Wallerstein, Modern World-System, 165.

(45) It should be remembered that Spinoza (Espinosa), who lived in Amsterdam (1632-1677), descended from an Ashkenazi family from the Muslim world of Granada, who were expelled from Spain and exiled to the Spanish colony of Flanders.

(46) Wallerstein, Modern World-System, 214.

(47) Ibid., chap. 2, "Dutch Hegemony in the World-Economy," where he writes: "It follows that there is probably only a short moment in time when a given core power

can manifest simultaneously productive, commercial, and financial superiority over all other core powers. This momentary summit is what we call hegemony. In the case of Holland, or the United Provinces, that moment was probably between 1625-1675" (39). Not only Descartes, but also Spinoza, as we already indicated, constitute the philosophical presence of Amsterdam, world center of the system (and-why not?-of the self-consciousness of humanity in its center, which is not the same as a mere European self-consciousness).

(48) See ibid., chap. 6. After this date, British hegemony will be uninterrupted, except in the Napoleanic period, until 1945, when it loses to the United States.

(49) See Pierre Chaunu, Conquete et exploitation des nouveaux mondes (XVIe siecle) (Paris, 1969), 119-176.

(50) Europe had approximately 56 million inhabitants in 1500, and 82 million in 1600 (see C. Cardoso, Historia economica de America Latina [Barcelona, 1979], 114).

(51) Wallerstein, Modern World-System, 103.

(52) See Samir Amin, El desarrollo desigual: Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periferico (Barcelona, 1974), 309.

(53) Ibid., 312.

(54) The colonial process in Latin America ends, for the most part, at the beginning of the nineteenth century.

(55) The colonial process of these formations ends, for the most part, after the so-called World War II (1945), given that the North American superpower requires neither military occupation nor political-bureaucratic domination (proper only to the old European powers, such as France and England), but rather the management of the dominion of economic-financial dependence in its transnational stage. _

(56) Muslim here means the most "cultured" and civilized of the fifteenth century.

(57) I think that management of the new world-system according to old practices had to fail because it operated with variables that made the system unmanageable. Modernity had begun, but it had not given itself a new way to manage the system.

(58) Later on, it will also have to manage the system of the English island. Both nations had limited territories, with small populations in the beginning, without any other capacity than their creative "bourgeois attitude" to existence. Because of their weakness, they had to greatly reform the management of the planetary metropolitan enterprise.

(59) The technical "factibility" will become a criterion of truth, of possibility, of existence; Vice's "verum etfactum conventuntur."

(60) Spain, and Portugal with Brazil, undertook as states (world empire) (with military, bureaucratic, and ecclessiastical resources, etc.) the conquest, evangelization, and colonization of Amerindia. Holland, instead, founded the East India

Company (1602), and later that of the "Western Indies." These companies (as well as the subsequent British, Danish, etc.) are capitalist enterprises, secularized and private, which function according to the "rationalization" of mercantilism (and later of industrial capitalism). This highlights the difference between the rational management of the Iberian companies and the management of the second modernity (a world-system not managed by a world empire).

(61) In every system, complexity is accompanied by a process of "selection" of elements that allow, in the face of increase in such complexity, for the conservation of the "unity" of the system with respect to its surroundings. This necessity of selection-simplification is always a "risk" (see Niklas Luhmann, Soziale Systeme: Grundriss eineralgemeinen Theorie [Frankfurt, 1988]).

(62) See Dussel, The Invention of the Americas, chap. 5. During the sixteenth century there were three theoretical positions before the fact of the constitution of the world-system: (i) that of Gines de Sepulveda, the modern Renaissance and humanist scholar, who rereads Aristotle and demonstrates the natural slavery of the Amerindian, and thus confirms the legitimacy of the conquest; (2) that of the Franciscans, such as Mendieta, who attempt a Utopian Amerindian Christianity (a "republic of Indians" under the hegemony of the Catholic religion), proper to the third Christian-Muslim interregional system; and (3) Bartolome de las Casas's position, the beginning of a critical "counterdiscourse" in the interior of modernity (which, in his work of 1536, a century before Le Discours de la Methode, he titles De unico modo [The only way], and shows that "argumentation" is the rational means through which to attract the Amerindian to the new civilization). Haber-mas speaks of "counterdiscourse," suggesting that it is only two centuries old (beginning with Kant). Liberation philosophy suggests, instead, that this counterdiscourse begins in the sixteenth century, perhaps in 1511 in Santo Domingo with Anton de Montesinos, decidedly with Bartolome de las Casas in 1514 (see Dussel, The Invention of the Americas, 17-27).

(63) Bartolome de las Casas, The Devastation of the Indies: A Brief Account, trans. Hewna BrifFault (Baltimore, 1992), 31. I have placed this text at the beginning of volume i of my work Para una etica de la. liberacion latinoamericana (Buenos Aires, 1973), because it synthesizes the general hypothesis of the ethics of liberation.

(64) Frequently, in the contemporary histories of philosophy, and of course of ethics, a "jump" is made from the Greeks (from Plato and Aristotle) to Descartes (1596-1650), who takes up residence in Amsterdam in 1629 and writes Le Discours de la Methode, as we indicated above. That is, there is a jump from Greece to Amsterdam. In the interim, twenty-one centuries have gone by without any other content of importance. Studies are begun by Bacon (1561-1626), Kepler (1571- 1630), Galileo (1571-1630), and Newton (1643-1727), and Campanella writes Civitas Solis in 1602. Everything would seem to be situated at the beginning of the seventeenth century, the moment I have called the second moment of modernity.

(65) See Wemer Sombart, Der moderne Kapitalismus (Leipzig, 1902), and W. Sombart, Der Bourgeois (Munich, 1920).

(66) See Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Tubingen, 1923).

(67) See Jiirgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns (Frankfurt, 1981). Habermas insists on the Weberian discovery of "rationalization," but he forgets to ask after its cause. I believe that my hypothesis goes deeper and further back: Weberian rationalization (accepted by Habermas, Apel, Lyotard, etc.) is the apparently necessary mediation of a deforming simplification (by instrumental reason) of practical reality, in order to transform it into something "manageable,"

governable, given the complexity of the immense world-system. It is not only the internal manageability of Europe, but also, and above all, planetary (center-periphery) management. Habermas's attempt to sublate instrumental reason into communicative reason is not sufficient because the moments of his diagnosis on the origin itself of the process of rationalization are not sufficient.

(68) The postmoderns, being Eurocentric, concur, more or less, with the Weberian diagnosis of modernity. That is, they underscore certain rationalizing aspects or media (means of communication, etc.) of modernity; some they reject wrathfully as metaphysical dogmatisms, but others they accept as inevitable phenomena and frequently as positive transformations.

(69) Rene Descartes, Le Discours de la Methode (Paris, 1965).

(70) See Enrique Dussel, El dualismo en la antropologia de la Cristiandad (Buenos Aires, 1974), and Enrique Dussel, Metodo para una Filosofia de la Liberation (Salamanca, 1974). Current theories of the functions of the brain definitively put in question this dualistic mechanism.

(71) Immanual Kant, Kants Werke (Darmstadt, 1968), 940.

(72) Stillman Drake, Discoveries and Opinions of Galileo (New York, 1957), 237-238.

(73) See Enrique Dussel, Para una de-struccidn de la historia de la etica (Mendoza,1973)-

(74) Martin Heidegger, What Is a Thing?, trans. W. B. Barton (Chicago, 1967), 73.

(75) See Martin Bernal, Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization (New Brunswick, NJ, 1989), 224.

(76) Amerindia and Europe have a premodern history, just as Africa and Asia do. Only the hybrid world, the syncretic culture, the Latin American mestiza race that

was born in the fifteenth century has existed for 500 years; the child of Malinche and Hernan Cortes can be considered as its symbol. See Octavio Paz, Ellaberinto de la soledad (Mexico City, 1950).

(77) See, among others, Jean-Francois Lyotard, La condition postmoderne(Paris, 1979); Richard Rorty, Philosophy and the Mirror of 'Nature(Princeton, NJ, 1979); Jacques Derrida, " Violence et metaphysique, essai sur la pensee d'Emmanuel Levinas," Revue de Metaphysique et Morale 69, no. 3 (1964): 322-354; Jacques Derrida, L'Ecriture et la Difference (Paris, 1967), and De la Grammatologie (Paris, 1967); Odo Marquart, Abschiedvom Prinzipiellen (Stuttgart, 1981); Gianni Vattimo, La fine della ModernM (Milan, 1985).

(78) This Spanish word, desarrollismo, which does not exist in other languages, points to the fallacy that pretends the same development (the word Entwicklung has a strictly Hegelian philosophical origin) for the center as for the periphery, not taking note that the periphery is not backward (see Franz Hinkelammert, Ide-ologias del desarrollo y dialectica de la historia [Santiago, 1970], and his Dialectica deldesarrollo desigual: Elcaso latinoamerica.no [Santiago, 1970]). In other words, it is not a temporal prim that awaits a development similar to that of Europe or the United States (like the child/adult), but instead it is the asymetrical position of the dominated, the simultaneous position of the exploited (like the free lord/slave). The "immature" (child) could follow the path of the "mature" (adult) and get to "develop" herself, while the "exploited" (slave), no matter how much she works, will never be "free" (lord), because her own dominated subjectivity includes her "relationship" with the dominator. The "modernizers" of the periphery are developmentalists because they do not realize that the relationship of planetary domination has to be overcome as a prerequisite for " national development." Globalization has not extinguished, not by the least, the "national" question.

(79) See Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, along with his debates with P. Winch and A. MacIntyre.

(80) We will see that Levinas, the "father of French postmodernism" (from Derrida on), neither is postmodern nor negates reason. Instead, he is a critic of the totalization of reason (instrumental, strategic, cynical, ontological, etc.). Liberation philosophy, since the end of the decade of the 19605, studied Levinas because of his radical critique of domination. In the preface to my work, Philosophy of Liberation (New York, 1985), I indicated that the philosophy of liberation is a "postmodern" philosophy, one that took its point of departure from the "second Heidegger," but also from the critique of "totalizedreason" carried out by Mar-cuse and Levinas. It would seem as though we were "postmoderns" avant la lettre. In fact, however, we are critics of ontology and modernity from (desde) the periphery, which meant and still means something entirely different, as we intend to explain.

(81) Up to now, the postmoderns remain Eurocentric. The dialogue with "different" cultures is, for now, an unfulfilled promise. They think that mass culture, the media (television, movies, etc.), will impact peripheral urban cultures to the extent that they will annihilate their "differences," in such a way that what Vattimo sees in Turin,

or Lyotard in Paris, will be shortly the same in New Delhi and Nairobi; and they do not take the time to analyze the hard irreducibility of the hybrid cultural horizon (which is not absolutely an exteriority, but which for centuries will not be a univocal inferiority to the globalized system) that receives those information impacts.

(82) See Fredric Jameson, Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism (Durham, NC, 1991).

(83) In Stalinist "actually existing" socialism, the criterion was the "increase in the rate of production," measured, in any event, by an approximate market value of commodities. It is a question at the same time of fetishism. See F. Hinkelammert, Critica a la razon utopica (San Jose, Costa Rica, 1984), 123.

(84) Karl Marx, Grundrisse, trans. Martin Nicolaus (New York, 1973), 410.

(85) Ibid.

(86) Pure necessity without money is no market, it is only misery, growing and unavoidable misery.

(87) Karl Marx, Capital (New York, 1977), 799. Here we must remember that the Human Development Report, 1992 (New York, 1992) has demonstrated in an incontrovertible manner that the richest 20 percent of the planet consumes today (as never before in global history) 82.7 percent of goods (incomes) of the planet, while the remaining 80 percent of humanity only consumes 17.3 percent of the goods. Such concentration is the product of the world-system we have been delineating.

(88) Herbert Marcuse, "Liberation from the Affluent Society," in To Free a Generation: The Dialectics of Liberation, ed. David Cooper (New York, 1967), 181.

Chapter 2

(1) Immanuel Wallerstein, The Modern World System (New York, 1974).

(2) Norbert Elias, The Civilizing Process (i^j), Vol. I, The History of Manners (New York, 1978), Vol. 2, State Formation and Civilization (New York, 1982).

(3) Joseph Fontana, Europa Ante el Espejo (Barcelona, 1994); Denys Hay, Europe: The Emergence of an Idea (Edinburgh, 1957); Edgar Morin, Penser l'Europe (Paris, 1987).

(4) It is worth noting that Sigmund Freud's Das Unbehagen in der Kulture was translated into English as Civilization and Its Discontents.

(5) Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (New York, 1996).

(6) Johannes Fabian, Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object (New York, 1983).

(7) Immanuel Wallerstein, "Open de Social Sciences," items 50, no. i (1996): 3.

(8) Walter D. Mignolo, "On the Colonization of Amerindian Languages and

Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition," Comparative Studies in Society and History 34, no. 2 (1992): 301-330.

(9) Ernst-Robert Curtius, L'idee de civilisation dans la conscience française, trans. from German by Henri Jourdan (Paris, 1929); W. Mignolo, "Nebrija in the New World: The Question of the Letter, the Colonization of Amerindian Languages, and the Discontinuity of the Classical Tradition," L'Homme 122-124 (1992): 187-209; Robert). C. Young, Colonial Desire: Hibridity in Theory, Culture and Race (New York, 1995), 29-54.

(10) R. Stavenhagen and D. Iturralde, eds. Entre la ley y la costumbre. El derecho cosuetudinario indigena en America Latina. (Mexico, 1990). Stefano Varese, ed., Pueblos indios, soberania y globalismo (Quito, 1996).

(11) Pierre Bourdieu, Language and Symbolic Power, ed. John B. Thompson (Boston, I99I)> 37-65; Bruce Mannheim, The Language of the Inka since the European Invasion (Austin, 1991), 1-112.

(12) Shirley Brice Heath, Telling Tongues: Language Policy in Mexico, Colony to Nation (London, 1972).

(13) M. Jansen and T. Leymour, eds., The Indian of Mexico in Pre-Columbian and Modern Times: An International Colloquium (Leiden, 1981); Donna Lee Van Cott, Indigenous Peoples and Democracy in Latin America: Inter-American Dialogue (New York, 1994).

(14) Heath, Telling Tongues.

(15) Antonio Gramsci, Prison Notebooks (New York, 1994), 5.

(16) Intellectuals of indigenous descent have been active, mainly in Bolivia, Ecuador, and Guatemala, both as scholars and political leaders. Victor Hugo-Cardenas, the current vice president of Bolivia, is a case in point. Joanne Rappaport, The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes (New York, 1990), studied the life and deeds of several intellectuals of indigenous descent. Historian Roberto Cheque is one distinguished figure currently in Bolivia, together with Humberto Mamani, Esteban Ticona, and others (see the collection Educacidn Indigena: Ciudadania o colonization? [La Paz, 1992], with prologue by Victor Hugo-Cardenas.) In the Islamic world, a similar concern is being explored by scholars and intellectuals of Islamic/Muslim descent. See Tomas Gerholm, "Two Muslim Intellectuals in the Postmodern West: Akbar Ahmed and Ziauddin Sardar," in Islam, Globalization and Postmodernity (New York, 1990), 194-212.

(17) E. J. Hobsbawm, Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality (Cambridge, UK, 1990).

(18) G. W. Gong, The Standard of "Civilization" in International Society (Oxford, 1984); Roland Robertson, "'Civilization' and Civilizing Process: Elias, Globalization and Analytic Synthesis," in Cultural Theory and Cultural Change, ed. M. Featherstone (London, 1992), 211-228.

(19) Jose Pedro Barran, Historia de la Sensibilidad en Uruguay, Vol. 2, El disciplina-miento, 1860-1920 (Montevideo, 1990).

(20) Ibid., 18.

(21) Gloria Anzaldiia, Borderlands: La Frontera (San Francisco, 1987).

(22) I do not have time to elaborate on this topic. To avoid the possible surprise of the reader, I can say that what I am working toward is in the articulation of what we can call "postcolonial reason" (a way of critical thinking from the histories of various colonialisms, rather than from the history of modernity, as in the case of the Frankfurt School). Postcolonial thinkers, instead of being Jews, like the members of the Frankfurt School, are people who have experienced colonial legacies. Furthermore, I am not trying to find a niche for postcolonial critical thinking within a discipline, as does Craig Calhoun (Critical Social Theory: Culture, History and the Challenge of Difference [Oxford, 1995]), who brilliantly attempts to find in sociology a niche for transdisciplinary critical thinking (e.g., feminism) within the tradition of the Frankfurt School. On the contrary, I am trying to reveal the complicities among imperial languages, colonial expansion, and disciplinary foundations in the social sciences and the humanities. In other words, I am trying to state that postcolonial critical thinking is, to intellectuals who have experienced colonial legacies, what critical theory (a la Frankfurt) is to those who have experienced the limits of modern reason and the racial persecution of the Jews.

(23) Frederick Engels and Karl Marx, On Colonialism (Moscow, 1959).

(24) Norbert Elias, "The Retreat of Sociologists into the Present," Theory, Culture and Society 4, nos. 2-3 (1987): 23-30.

(25) Carl E. Pletsch, "The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975," Comparative Study of 'Society and History 23, no. 4 (1981): 565-590.

(26) Wallerstein, "Open de Social Sciences," 3.

(27) Michael D. Coe, Breaking the Maya Code (New York, 1992).

(28) Elizabeth Hill Boone and Walter D. Mignolo, eds., Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes (Durham, NC, 1994).

(29) Walter D. Mignolo, "The Darker Side of the Renaissance: Colonization and the Discontinuity of the Classical Tradition," Renaissance Quarterly 45, no. 4 (winter 1992): 808-828.

(30) Darcy Ribeiro, Las Americas y la civilization: Professo de formation y causas del desarrollo desigualde lospueblos americanos (Caracas, 1992), 57.

(31) Betty J. Meggers, "Prologo a Edi˜ao Norte-Americana," reprinted in Ribeiro's O Processo Civilizatorio: Etapas da Evoluacdo Sotio-Cultural(Petropolis, 1991).

(32) Heinz Rudolf Sonntag, "Epilogo a Edicao Alema," reprinted in Ribeiro's O Professo Civilizatorio, 216.

(33) Huntington, The Clash of Civilizations, 183-206.

Chapter 3

(1) Eric Wolf, Europe and the People without History (Berkeley, 1982).

(2) David Bordwell, Kristin Thompson and Janet Staiger, The Classical Hollywood Cinema: Film Style and Mode of Production to 1960 (New York, 1985), 381-385.

(3) Giovanni Arrighi, The Long Twentieth Century (London, 1994), 330-331.

(4) Nestor Garcia Canclini, Culturas Hibridas (Mexico City, 1989).

(5) Albert O. Hirschman, The Passions and the Interests (Princeton, NJ, 1977).

(6) But see Maurice Meisner's The DengXiaoping Era (New York, 1996) for powerful evidence about the possibilities for capitalist development offered by so-called "nondemocratic" systems.

(7) George Ylidice, "Civil Society, Consumption, and Governmentality in an Age of Global Restructuring" Social Text45 (1995): 1-25.

(8) Friedrich Schiller, On the Aesthetic Education of Man, trans. E. M. Wilkinson and L. A. Willoughby (Oxford, 1967).

(9) John Fiske, Television Culture (London, 1987).

(10) Jacques Attali, Les TroisMondes (New York, 1983).

(11) Stuart Hall and Martin Jacques, New Times: The Changing Face of Politics in the 1990 s (New York, 1991).

(12) C L. R. James, The Black Jacobins (New York, 1963).

(13) G. W. F. Hegel, The Science of Logic, trans. A. V. Miller (London, 1969), bk. 2, sect, i, chap. 2: "The Essentialities or Determinations of Reflection."

(14) Kevin Anderson, Lenin, Hegel and Western Marxism (Urbana, IL, 1995).

PART 2

Chapter 1

"Latinamericanism," a term modeled on Edward Said's "Orientalism," was first used by Enrico M. Santi in "Latinamericanism and Restitution," Latin American

Literary Review 40 (1992): 88-96. See also my "Restitution and Appropriation in Latinamericanism," Journal of 'Interdisciplinary Literary Studies 7, no. i (1995): 1-43.

(1) James Petras and Morris Morley, "The Metamorphosis of Latin America's Intellectuals," in U.S. Hegemony under Siege: Class, Politics and Development in Latin America (New York, 1990), 152.

(2) Vicente Rafael, "The Cultures of Area Studies in the United States," Social Text 41 (winter 1994): 91.

(3) Ibid., 96.

(4) Ibid., 97.

(5) Ibid., 98,103.

(6) Ibid., 107.

(7) Catherine S. Manegold, "The Rebel and the Lawyer: Unlikely Love in Guatemala," New York Times, 27 March 1995, Ai.

(8) Ibid. See also Catherine S. Manegold, "A Woman's Obsession Pays Off- At a Cost," New York Times, 26 March 1995, sec. 4, pp. i, 4, for more of the same if from a different angle. For rich treatments of recent U.S. representations of Latin Americans along similar lines. see George Yudice's comments on Joan Didions Salvador in "Testimonio and Postmodernism," Revista de critica literaria latinoamericana 36 (1992): 15-31, and Fredric Jameson's analysis of Robert Stones A Flag for Sunrise in "Americans Abroad: Exogamy and Letters in Late Capitalism," in Critical Theory, Cultural Politics, and Latin American Narrative, ed.Steven Bell, Albert H. Le May, and Leonard Orr (Notre Dame, IN, 1993), 35-60.

(9) Manegold, "Rebel," Ai. 10 Ibid., A5.

(12) Kenneth Frampton, Modern Architecture: A Critical History (London, 1985), 327.

(13) Jameson asks the question "Is global Difference the same today as global Identity?" at the end of his analysis of Frampton's proposal for a critical regionalism in architecture. Jameson wonders whether "pluralism and difference are not somehow related to [late capitalisms] own deeper internal dynamics" (The Seeds of Time [New York, 1994], 205, 204). Frampton's notion is relevant to this essay to the extent that Latinamericanism, or any area studies for that matter, can also be conceived from a certain perspective as a kind of critical regionalism. In fact, what Frampton says about modern architecture can sometimes be rather uncannily applied to geopolitical epistemics: "Critical Regionalism tends to flourish in those cultural interstices which in one way or another are able to escape the optimizing thrust of universal civilization. Its appearance suggests that the received notion of the dominant cultural centre surrounded by dependent, dominated satellites is ultimately an inadequate model by which to assess the present state of modern architecture" (Frampton, Modern Architecture, 327).

(14) I take the notion of "engaged representation" from Stephen Greenblatt. Commenting about early European responses to the New World, Greenblatt remarks:

"The responses with which I am concerned - indeed the only responses I have been able to identify - are not detached scientific assessments but what I would call engaged representations, representations that are relational, local, and historically contingent. Their overriding interest is not knowledge of the other but practice upon the other; and . . . the principal faculty involved in generating these representations is not reason but imagination" (Marvelous Possessions: The Wonder of the New World [Chicago, 1991], 12-13). Greenblatt's observation also applies, in my opinion, to later Latinamericanist representations.

(15) Robert B. Hall, Area Studies: With Special Reference to Their Implications for Research in the Social Sciences, Serial Science Research Council Pamphlet 3 (May 1947), 2, 4.

(16) Michael Hardt, "The Withering of Civil Society," Social Text 45, no. 14 (1995): 34, 36. The essay by Deleuze that Hardt refers to is "Postscript on the Societies of Control," October (1991): 3-7.

(17) Hardt, "Withering," 40-41.

(18) I attempt to initiate such systematic exploration in my book in progress, The Exhaustion of Difference. My use of the notion of time lag is indebted to Homi Bhabha's invention of the term as a powerful tool of postcolonial studies: "In each achieved symbol of cultural/political identity or synchronicity there is always the repetition of the sign that represents the place of psychic ambivalence and social contingency . . . [the] time-lag [is] an iterative, interrogative space produced in the interruptive overlap between symbol and sign, between synchronicity and caesura or seizure. . . ." ("Postcolonial Authority and Postmodern Guilt," in Cultural Studies, ed. Lawrence Grossberg, Gary Nelson, and Paula Treichler [New York, 1992], 59). See also Walter Mignolo, typescript 27-29, in Dimensions of Postcolonial Studies, ed. Kalpana Sheshadri-Crooks and Fawzia Afzal-Khan, forthcoming, for further references and articulations.

(19) Hardt, "Withering," 41.

(20) Manegold, "Rebel," A5.

(21) Daniel Mato, "On the Complexities of Transnational Processes: The Making of Transnational Identities and Related Political Agendas in 'Latin' America," typescript 32, in Transnational Processes, Nation-States, and Cultures, ed. Cristina Szanton Blanc, N. Click Schiller, and L. Basch, forthcoming.

(22) In one of Sklair's formulations, "the culture-ideology of capitalism proclaims, literally, that the meaning of life is to be found in the things that we possess. To consume, therefore, is to be fully alive, and to remain fully alive we must continually consume" (Sociology of the Global System [Baltimore, 1991], 41). But what is to be consumed is not necessarily only objects: identities are in fact consumable products as well, for instance. "Global capitalism does not permit cultural neutrality. Those cultural practices that cannot be incorporated into the culture- ideology of consumerism become oppositional counter-hegemonic forces, to be harnessed or marginalized, and if that fails, destroyed physically. Ordinary so-called 'counter-cultures' are regularly

incorporated and commercialized and pose no threat, indeed through the process of differentiation (illusory variety and choice), are a source of great strength to the global capitalist system" (42).

(23) George Yiidice, "Consumption and Citizenship," typescript 8. See his essay "Globalizacion y nuevas formas de intermediation cultural," in Mundo, region, aldea: Identidades, politicas culturales e integracion regional, ed. Hugo Achugar and Gerardo Caetano (Montevideo, 1994), 134-57, fr these and related issues.

(24) Arjun Appadurai, "Disjunction and Difference in the Global Cultural Economy," in The Phantom Public Sphere, ed. Bruce Robbins (Minneapolis, 1993), 280, 275.

(25) Ibid., 287.

(26) Ibid., 292. IO2 Alberto Morelras

(27) One does not quite know whether Petras and Morley are talking out of wishful thinking or out of something else when they say "the incapacity of the institutional intellectual to provide adequate responses to the pressing problems confronting liberal-democratic regimes has already set in motion the formation of nuclei of young intellectuals with ties to the political and social movements. . . . The current crisis in Latin America may force members of the new generation of intellectuals who cannot be or choose not to be absorbed by the system to fight against it and to reconstitute themselves through organic ties to popular movements" ("Metamorphosis," 156).

(28) "The necessary disjointure, the de-totalizing condition of justice, is indeed here that of the present-and by the same token the very condition of the present and of the presence of the present. This is where deconstruction would always begin to take shape as the thinking of the gift and of undeconstructible justice, the undeconstructible condition of any deconstruction, to be sure, but a condition that is itself in deconstruction and remains, and must remain (that is the injunction) in the disjointure of the Unfug... in the waiting and calling for what we have nicknamed here without knowing the messianic" (Jacques Derrida, Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International [New York, 1994], 28). See Jameson's comments on the Derridean messianic toward the end of "Marx's Purloined Letter," New Left Review 209 (1995): 75-109.

(29) Martin Hopenhayn, Ni apocalipticos ni integrados: Aventuras de lapostmodernidad en America Latina (Santiago, 1994), 155.

(30) Ibid.

(31) Ibid., 133.

(32) Beatrix Sarlo, Escenas de la vidapostmoderna: Intelectuales, artey videocultura en la Argentina (Buenos Aires, 1994). 10.

(33) Hopenhayn, Apocalipticos, 155.

(34) Jameson, Seeds, 15.

(35) Ibid., 20.

(36) Ibid.

(37) Ibid., 12-13. But see, for instance, Homi Bhabha, The Location of Culture (New York, 1994), or Rey Chow, Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies (Bloomington, IN, 1993), for different accounts of intellectual work in the context of postcolonial reason. See also Bruce Robbins, Secular Vocations: Intellectuals, Professionalism, Culture (London, 1993), in reference to the contemporary "professional" intellectual.

(38) Hardt, "Withering," 36.

(39) Etienne Balibar, "Is There a 'Neo-Racism'?," in Balibar and Immanuel Waller-stein, Race, Nation, Class: Ambiguous Identities (New York, 1991), 20.

(40) Ibid., 21.

(41) Ibid., 22.

(42) Ibid.

Chapter 3

The work of which this is an installment was made possible in part by the Social Sciences and Humanities Council of Canada. At least as important was the collegial work with Mwikali Kieti and Ato Sekyi-Otu, without whom none of the contacts, readings, travelings on which this piece is based would have been conceivable. Various colleagues and students added to the fun of being coexplorers in decolonizing of the fetish. The exploration continues.

(1) Hear the white world

horribly weary from its immense efforts

its stiff joints crack under the hard stars

hear its blue steel rigidity pierce the mystic flesh

its deceptive victories tout its defeats

hear the grandiose alibis of its pitiful stumblings

Pity for our omniscient and naïve conquerors!

Aime Cesaire, The Collected Poetry, trans. with an introduction by Clayton Eastman and Annette Smith (Berkeley, CA, 1983), 69.

(2) The quote is from Valentin Y. Mudimbe, The Idea of Africa (Bloomington, IN, 1994), 212. Other books by Mudimbe include The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge (Bloomington, IN, 1988) and Parables and Fables (Madison, WI, 1991). He has also edited a collection of articles on Presence Africaine, The Surreptitious Speech (Chicago, 1992).

(3) This article appears in Mudimbes 1992 collection.

(4) Mudimbe, Idea, 200-201.

(5) Kwame Anthony Appiah, In My Father's House: What Does It Mean to Be an African Today? (London, 1991). The title of the book has raised some eyebrows about its paternal implications. But the context of that title is clearly explained in the preface: "In my Father's House there are Many Mansions. And if I go I will prepare a place for you. ..." The paradox of the title is clearly the paradox of Kwame Anthony Appiah's life.

(6) Mudimbe, Idea, 175.

(7) Appiah, My Father's House, 223.

(8) Ibid., 253-254.

(9) Mudimbe, Idea, 213.

(10) Appiah, My Father's House, 254.

(11) Homi K. Bhabha, ed., Nation and Narration (London, 1990), 4.

(12) Mensa Otabil, Beyond the Rivers of Ethiopia: A Biblical Revelation of God's Purpose for the Black Race (Accra, 1992). In contrast, Mudimbe writes in Parables and Fables: "adaptation theology . . . establishes an analogical parallel between the missionary performance under colonial rule and the future of Christianity under African initiative. It insists on the necessity of looking into traditional systems of beliefs for unanimous signs or harmonies which might be incorporated into Christianity in order to Africanize it without fundamentally modifying it" (13).

(13) "The humility of my abasement, what a glory for man!" Valentin Y Mudimbe, Entre les eaux (Paris, 1973), 189.

(14) Ngugi wa Thiong'o, Moving the Centre (Nairobi, 1993), 41. See also his novel, Matigari, trans. Wangugi wa Goro (Nairobi, 1987), which provides an ironic entry to the problems of language, culture, and politics in Africa.

(15) See, in particular, Wole Soyinka, Art, Dialogue and Outrage (Ibadan, 1988), especially 132-145, for a spirited defence of N'gugi and the importance of Swahili as a lingua franca for Africa.

(16) A further complication: In Senegal, probably more people speak a foreign language (French) than anywhere else in Africa. The language was brought in by people who are nominally Catholic. Yet only 10 percent of the population are Catholic; the rest are Muslim. How do the three coexist? Senegal is a peaceful country.

(17) This summary of forms of literacy is derived from Peter McLaren. See, in particular, Critical Pedagogy and Predatory Culture (London, 1994).

(18) Annie E. Coombes, Reinventing Africa: Museums, Material Culture and Popular Imagination (New Haven, CT, 1994).

(19) Susan Vogel, ed., Africa Explores: 20th Century African Art (New York, 1991), 10.

(20) The pivotal difference between, say, Marshall McLuhan and Walter Benjamin is not so much that the media transforms our means of communicating, and hence of our global sensibilities, but of the auspices under which they become available. The book, for example, was made available in different ways, to different people,

over periods of time. How it was made available, and which books were made available, was not simply an issue of technology but of who controlled the production and distribution process.

(21) Philip Ochieng, I Accuse the Press: An Insider's View of the Media and Politics in Africa (Nairobi, 1991).

(22) Ibid., no.

(23) See Michael Taussig, Shamanism, Colonialism and the Wild Man (Chicago, 1987), for an elaboration of this.

(24) David Hecht and Maliqalim Simone, Invisible Governance: The Art of African Micropolitics (Brooklyn, NY, 1994).

(25) See, for example, Colin Leys, "Confronting the African Tragedy," New Left Review 204 (1994): 33-47.

(26) Apart from authors already cited in this article, Hecht and Simone also invoke the work of Eric Hobsbawm and Terence Ranger, The Invention of Tradition (Cambridge, UK, 1983); J.-F. Bayart, The State of Africa: The Politics of the Belly (New York, 1993); Achille Mbembe, Afrique Indociles (Paris, 1988); Paulin J.

Houtondji, African Philosophy (London, 1983); and J. MacGaffey, Entrepreneurs and Parasites: The Struggle for Indigenous Capitalism in Zaire (Cambridge, UK, 1988); as well as numerous newspaper clippings, anecdotes, and personal observations. Strong theoretical directions are provided by Baudrillard and Derrida.

(27) See, in particular, Eco's Travels in Hyper-reality (London, 1986), for an elaboration of this theme.

(28) Mark Wigley discusses this use of the term fetish in the context of architecture in relation to the neo-Marxist uses of fetish in his article, "Theoretical Slippage: The Architecture of the Fetish," in Fetish, Vol. 4 of The Princeton Architectural Journal (1992): 88-129. The Jameson and Harvey references are to Fredric Jameson's article, "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism," New Left Review 146 (1984): 53-92, and its development by David Harvey. For Harvey, postmodernism is "actually celebrating the activity of masking or covering up, all the fetishisjns of locality, place, or social grouping, while denying the kind of meta-theory which can grasp the political-economic processes ..." (The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origin of Cultural Change [Oxford, 1989], 117). An even more elaborate treatment of fetish, expanding on medical, psychoanalytic, aesthetic, and Marxist uses, is in Emily Apter and William Pietz, eds., Fetishism and Cultural Discourse (Ithaca, NY, 1993).

(29) Their quote, on p. 106, is from Ali Mazrui, Cultural Forces in World Politics (London, 1990).

(30) Hecht and Simone, Invisible Governance, 107.

(31) The story was told to me by Mohammed ben Abdallah, former Minister of Culture in Rawling's government, and professor of Performing Arts at the University of Ghana.

(32) Achille Mbembe, "The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarity in the Postcolony," trans. Janet Roitman, Public Culture 4, no. 2 (1991): 1-30. This article by Mbembe has appeared in two places. The longer, original piece was first published in Africa 62, no. i (1992). I am quoting from the slightly shorter version because there was a series of ten responses to Mbembe's article as well as a response from Mbembe.

(33) Ibid., 15.

(34) Ibid., 23.

(35) Ibid., 30.

(36) Achille Mbembe, "Prosaics of Servitude and Authoritarian Civilities," trans. Janet Roitman, Public Culture 5, no. I (1992): 123-145.

(37) Ibid., 133-134.

(38) Ibid., 144.

(39) Valentin Y. Mudimbe, "Save the African Continent," Public Culture 5, no. i (1992): 61-62.

(40) Judith Butler, "Mbembe's Extravagant Power," Public Culture 5, no. i (1992): 67- 74-

(41) Wigley. "Theoretical Slippage," 123.

(42) Valentin Y. Mudimbe, "Reprendre," in Africa Explores, ed. Susan Vogel (New York, 1991), 286.

(43) There are many accounts of this phenomenon, but, riding on the backs of Marcus Garvey, W. E. B. Du Bois, George Padmore, Aime Cesaire, Richard Wright, and Edward Blyden, an industry of pan-Africanist rhetoric has been built up, aided and abetted by some Africans: Nkrumah, Sekou Toure, Kenyatta, Senghor. Fanon and C. L. R. James were not of that camp because they knew where it would lead. For an example of the problems that diasporic blacks face in confronting Africa, see Sidney Lemelle and Robin D. G. Kelley, eds., Imagining Home: Class, Culture and Nationalism in the African Diaspora (London, 1994). For an attempt to make a connection, see Paul Gilroy, The Black Atlantic (London,1993).

(44) For a wonderful rendition of this transmigration, see Neil J. Savishinsky, "Rasta-fari in the Promised Land: The Spread of Socioreligious Movement among the Youth of Africa," African Studies Review 37, no. 3 (1990): 19-50.

Chapter 4

This essay was first presented as the 25th Anniversary Lecture at the University of the South Pacific, Suva, Fiji, October 1993.

(1) Mark Taylor, ed., Future Imperfect (Sydney, 1987), 1-13.

(2) Masao Miyoshi, "A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State," Critical Inquiry (summer 1993): 727.

(3) Edward Said, Culture and Imperialism (New York, 1993), 65.

(4) Fredric Jameson, "Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism," Social Text, no. 5 (fall 1986): 65-87.

(5) Amelia Rokotuivuna et al. Fiji: A Developing Australian colony (Melbourne, 1973).

(6) Henry Newman, "Idea of a University," in Prose of the Victorian Period, ed. William E. Bukler (Boston, 1958), 201.

(7) Satendra Prasad, "Re-theorising the Post-colonial State: A Case Study of Ethnicity, Industrial Relations and Political Change in Fiji," (Master's thesis, University of New Brunswick, 1992), 182.

(8) James Winkler, Losing Control (Suva., 1982), 33.

(9) Brij Lal, Broken Waves (Honolulu, 1992), 215.

(10) Noam Chomsky and Edward S. Herman, "Why American Business Supports Third World Fascism," Business and Society Review 19, (1993).

(11) Homi Bhabha, "Narrating the Nation," in Nation and Narration, ed. Homi Bhabha (London, 1990), 1-7.

(12) Arjun Appadurai, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy," Public Culture2, no. 2 (spring 1990): 3.

(13) Winkler, Losing Control, 10.

(14) Said, Culture and Imperialism, 318.

(15) Salman Rushdie, Imaginary Homelands (London, 1991), 99.

(16) Henry Louis Gates Jr., Loose Canons (Oxford, 1992), xiii.

(17) Joseph Conrad, Nostromo (Garden City, NJ, 1925), 77.

(18) James Michener, Return to Paradise (New York, 1951), 104.

(19) Daryl Tarte, Fiji (Fairfield, Fiji, 1988), 477.

(20) Sudesh Mishra, "Reading Fiji: The Discourse of Vulagism" (paper presented at the Conference on Cultural Pluralism and Theory, University of Melbourne, December 1992).

(21) Robert Nicole, "Extending Orientalism to the Pacific" (master's thesis, University of the South Pacific, 1993), 288.

(22) Ron Crocombe, "Options for the Pacific Islands' Largest Ethnic Group," in Pacific Indians, ed. Ahmed Ali et al. (Suva, 1981), 213.

(23) Winkler, Losing Control, 71.

(24) Albert Wendt, Sons for the Return Home (Honolulu, 1973) and Leaves of the Banyan Tree (Honolulu, 1979); Epeli Hau'ofa, Kisses in the Nederends (Honolulu: 1995) and Tales of the Tikongs (Honolulu, 1994).

(25) Wilson Ifunaoa, "Multinational Corporation," Dennis Lulei et al., eds. Twenty-Four Poems of the Solomon Islands (Honiara, Solomon Islands, 1977), 15.

(26) Winkler, Losing Control, i.

(27) Ernst Utrecht, ed., Fiji: Client State of Australia? (Sydney, 1984), 14.

(28) Winkler, Losing Control, 23.

(29) Ibid., 21.

(30) Warden Narsey, "Monopoly Capital, White Racism and Superprofits in Fiji: A Case of the csr, " Journal of Pacific Studies^ (1979): 133.

(31) E. A. Bayley, "Knowing the Country: Empire and Information in India," Modern Asian Studies 27 (February 1993): 3-43.

(32) Epeli Hau'ofa, ed., A New Oceania (Suva, 1993).

(33) Pio Manoa, "Dreaming Humanities in the Next Decade," unpublished paper, Suva, September 1993.

Chapter 5:

All translations are nine, unless otherwise. This essay was first published in boundary 223, no. (fall 1996): 193-218.

(1) It is crucially relevant here to reflect on the effects of global media and communism that produce the political, ideological, and cultural artifact called China "Although the cold war caricature og the Evil Empire,"that is, the former Soviet Union, has lost its referent, its vocabulary lingers, and has recently intesified, in the U. S. media representation of China, focusing primarily on the issue of human rights violations."In contrast to the marginal and negligible influence critical intellectuals on most domestic and international issues, the U.S. academy plays a critical role in fostering the American public image of China (and of other countries, especially the non-Western and/or the so-called third world). An example is the recent popularity of books disclosing the corruption of Chinese leaders, such as Hrrison E. Salisbury, The New Emprerors: China in the Era of Mao and Deng (New York, 1992); Nicholas Kristoff and Sheryl WuDunn, China Wakes: The Struggle for the Soul of a Rising Power (New York, 1994); and Li Zhisui, The Private Life of Chairman Mao (New York, 1994). Perry Link, a major China specialist from Princeton, lends his authority to the latest biography of Mao in a lengthy book review in the Times Literary Supplement, reiterating an image of Mao as "the freest person in China yet fond of rebellion, refusing to brush his teeth, dependent on barbiturates and sexually insatiable" (TLS, 28 October 1994).

(2) For the newly booming Chinese film studies, see Nick Browne et al., eds., New Chinese Cinemas: Forms, Identities, Politics (Cambridge, UK, 1994); Chris

Berry, ed., Perspectives on Chinese Cinema (London, 1992); and George Semsel et al., eds., Film in Contemporary China: Critical Debates, 1070-10.89 (New York, 1993).

(3) The left cultural criticism has recently begun to pay attention to the area of Asia-Pacific, where China's role becomes increasingly critical. See Rob Wilson and Arif Dirlik, eds., "Asia/Pacific as Space of Cultural Production," special issue of boundary 2 zi, no. I (spring 1994), and Arif Dirlik, ed., What Is in a Rim?- Critical Perspectives on the Pacific Region Idea (Boulder, CO, 1993). Discussions of Chinas current position in Asia-Pacific "cultural production," however, are missing in these volumes.

(4) Fredric Jameson, foreword to Politics, Ideology, and Literary Discourse in Modern China, ed. Liu Kang and Xiaobing Tang (Durham, NC, 1993), 3.

(5) For discussions of modernity see, for instance, Marshall Berman, All That Is Solid ïMelts into Air: The Experiences of Modernity (New York, 1988), and Jiirgen Haber-mas, "Modernity-An Incomplete Project," in The Anti-Aesthetic-Essays on Postmodern Culture, ed. Hal Foster (Port Townsend, WA, 1983), 3-15. For more detailed discussions of alternative modernity and Chinese revolution, see Liu Kang, Aesthetics and Marxism: Chinese Aesthetic Marxists and Their Western Contemporaries (Durham, NC, forthcoming), and Liu Kang, "The Problematics of Mao and Althusser: Alternative Modernity and Cultural Revolution," Rethinking Marxism, 8, no. 3 (1995): 1-26.

(6) Benedict Anderson, Imagined Communities (London, 1983), 145.

(7) For recent works on nationalism, see Ernest Gellner, Nations and Nationalism (Oxford, 1983); Anderson, Imagined Communities; and Homi Bhabha, ed., Nation and Narration (London, 1990). All these works presuppose a unilateral, Eurocentric model of modernity, even though some set out to critique Euro-centrism.

(8) Frantz Fanon, The Wretched of the Earth, trans. Constance Farrington (Harmondsworth, UK, 1967), 168.

(9) Mao Zedong, "The Role of the Chinese Communist Party in the National War" (1938), Selected Works of Mao Tse-tung, vol. 2 (Peking, 1967), 209.

(10) Ibid.

(11) On the issue of "Chinese Marxism," see Arif Dirlik's indispensable works in the field, inciuding, for example, After the Revolution: Waking to Global Capitalism (Hanover, NH, 1994), especially chap. 2, "The Marxist Narrative of Development and Chinese Marxism."

(12) Renmin ribao (People's daily) (overseas ed.), 8 October 1994; 6 October 1994.

(13) Renmin ribao (People's daily) (overseas ed.), 6 September 1994.

(14) The revival of Confucianism or new Confucianism, first starting in Hong Kong and Taiwan, then extending to Singapore, South Korea, and the United States, where it finds perhaps its strongest advocates, such as Tu Wei-ming from Harvard and Yu Ying-shih from Princeton, is intimately related to the so-called East Asian economic miracle and the success of capitalist developments of the so-called East Asian

model. This "global Confucianism," as Arif Dirlik puts it, "has been rendered into a prime mover of capitalist development and has also found quite a 'sympathetic ear among First World ideologues who now look to a Confucian ethic to relieve the crisis of capitalism" ("The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism," Critical Inquiry 20 [1994], 341).

(15) Anthony Giddens, among others, observes the "rise of local nationalism" in the context of capitalist globalization. See The Consequences of Modernity (Cambridge, UK, 1990), especially 63-78.

(16) Wallerstein differentiates between "nationalism of resistance" and "nationalism of domination" in The Politics of the World-Economy: The States, the Movements, and the Civilizations (Cambridge, UK, 1984), 130.

(17) The paradigm of tradition/modernity was promoted by a group of young scholars associated with the journal Wenhuan: Zhongguo yu shijie (Culture: China and the world) and the translation project, Twentieth-Century Western Scholarly Classics. Without counting the influence of the same paradigm of modern China studies in the West, the purpose of the Chinese critics of the 19805 was to replace the older opposition of "Western culture/Chinese culture" with "tradition/ modernity" in their reinterpretation of modern Chinese cultural and intellectual history. Although they did not purposefully elide and suppress the revolutionary legacy, these critics took the problematic of modernity as their guiding episteme without questioning its historical specificity. See Gan Yang, ed., Zhongguo dang-dai wenhua yishi (Contemporary Chinese cultural consciousness) (Hong Kong, 1989).

(18) Chen Pingyuan, "Qiushi yu zhiyong: Zhang Taiyan sixiang qiao lun" ("Seek truth" and "put to use": Zhang Taiyan's academic thought), Zhongguo wenhua (Chinese culture), no. 7 (fall 1992): 148.

(19) Liu Mengxi, " 'Wenhua tuo ming' yu Zhongguo xiandai xueshu chuantong" ("Cultural will-passing" and the modern Chinese tradition of scholarship), Zhongguo wenhua (Chinese culture), no. 6 (spring 1992): 107.

(20) Raymond Williams, Problems in Materialism and Culture (London, 1980), 8.

(21) Chen Lai, "Ershi shiji wenhua yundong zhong de jijin zhuyi" (Radicalism in twentieth-century cultural movements), Dongfang (Orient) i, no. i (1993): 38-44. It is worth noting that Chen Lai, a professor of philosophy at Peking University and a major figure of "national learning," was once an active member of the 19805 hermeneutic group associated with the journal Culture: China and the World. See note 17.

(22) For a recent controversy on the question of "radicalism," see Ershiyishiji (Twenty-first century), no. 10 (1992) and no. n (1992). In these two issues of the Hong Kong journal, Yu Ying-shih, a leading American advocate of neo-Confucianism teaching at Princeton, debates with Chinese historians concerning radicalism in modern Chinese intellectual history. Yu, of course, denounces "radicalism," singling out Marxism specifically, as the true villain in Chinese modernization. See Yu Ying-shih, "Zai lun Zhongguo xiandai sixiang zhong de jijin yu baoshou: Da Jiang Yihua xiansheng" (Further thoughts on radicalism and conservatism in modern Chinese

intellectual history: A response to Jiang Yihua), no. 10: 147. In his rebuttal, Jiang Yihua, a Chinese historian, argues that Yu Ying-shih's attack on radicalism "has spawned a new wave of neo-conservatism and anti-radicalism in academic inquiries as well as in political practices" (Jiang Yihua, "Jijin yu baoshou: Yu Yu Yingshi xiansheng shangque" [Radicalism and conservatism: A discussion with Yu Ying-shih], no. n: 134).

(23) Mikhail Bakhtin, The Dialogic Imagination, trans. C. Emerson and M. Holquist (Austin, TX, 1981), 371.

(24) For discussions of Li Zehou's works in the 19805, see Liu Kang, "Subjectivity, Marxism, and Culture Theory in China," Social Text 31-32 (1992): 114-140.

(25) Jameson's China lectures of 1985 were translated and published in Chinese as Houxiandai zhuyiyu wenhua lilun (Postmodernism and cultural theory) (Xi'an, 1986). Jameson's lectures are likened by his Chinese introducer to Bertrand Russell's speeches at Peking University in 1921 during the period of early cultural ferment known as the May Fourth Era (ca. 1919-27). "Post-New Era criticism" was coined by Zhang Yiwu to refer to some avant-garde critical discourse that has emerged since 1990, vis-a-vis the cultural and literary criticism of the "New Era" (1979-89). See, for instance, "Houxinshiqi de wenxue piping" (Post-New Era literary criticism: A roundtable discussion of Zhang Yiwu, Wang Ning, and Liu Kang), Zuojia (Writer), no. 304 (1994): 71-84.

(26) Wang Ning, for instance, proposes that postmodernism may serve as the point at which "a real dialogue with our Western colleagues" can start ("Constructing Postmodernism: The Chinese Case and Its Different Versions," Canadian Review of Comparative Literature [March-June 1993]: 60).

(27) A case in point is that the present author was involved in a controversy inadvertently three years ago, as I submitted an essay to Modern China, criticizing some practices of China studies in the West, drawing on some postmodernist notions. My viewpoints were sharply rejected by several leading American experts of China studies as following blindly the Western new theory while ignoring Chinas "difference." See "Symposium: Ideology and Theory in the Study of Modern Chinese Literature: Paradigmatic Issues in Chinese Studies, II," Modern China 19, no. I (1993).

(28)The representative works of Post-New Era criticism include Zhang Yiwu, Zai bianyuan chu zhuisuo: Disan shijie wenhuayu Zhongguo dangdai wenxiu (Search at the margin: Third-world culture and contemporary Chinese literature); and Chen Xaioming, Wubian de tiaozhan: Zonnguo xianfeng wensue de houxiandai xin (Challenges without borders: Postmodernity in Chinese avant-grade literature), both apearing in Xie Mian and Li Yang eds., Ershi shiji Zhongguo wenxue congshu (Series of twentieth - century Chinese literature), (Changchun, 1993).

(29) This statement is made by Chen Sihe in Chen Sihe et al., Daotong, xuetong, yu zhengtong - Renwen jingshen xunshi lu zhi sanTraditions of Dao, learning, and politics - Notes of searches for humanist spirits, pt. 3), Dushu 5 (1994): 52.

(30) For the strategies of reterritorialization of the Western intellectual Left, see, for instance, Paul Patton, Marxism and Beyond: Strategies of Reterritorialization in Marxism and the Interpretation of Culture, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Urbana, IL, 1988), 123 - 139.

(31) Gao Ruiquan et al., Renwen jingshen xunzong - Renwen jingshen xunshi lu zhi er (Searching the traces of humanist spirits - Notes of searches for humanist spirits, pt. 2), Dushu 4 (1994): 73 - 81.

(32) Zhang Rulun argues that to defend the universal values embedded in the Western classics, Habermas and Gadamer are useful to discard the (historical) content and designate a set of universally acceptable discursive rules.See Zhang Rulun et al., Renwen jingshen: Shifou keneng he ruhe keneng - Renwen jingshen xunshi lu zhi yi) Humanist spirits: Whether possible and how - Notes of searches for humanist spirits, pt. 1), Dushu 3 (1994): 7.

(33) For an incisive analysis of American cultural conservatism, see Ellen Messer - Davidow, Manufacturing the Attack on Liberalized Higher Education," Social Text 36 (1993): 40 - 80. Also see E. D. Hirsch Jr., Cultural Literacy: What Every American Needs to Know (Boston, 1987); and Allan Bloom, The Closing of the American Mind (New York, 1987). By drawing parallels between the Chinese and Americans, I do not mean to collapse their vast differences. There is, however, an undeniable and tangible link between intellectual trends in an age of global communication, despite geopolitical differences.

(34) "Dr. Luoyiningger [Germany]," Di san zhi yanjing kan Zhongguo (Viewing China through a third eye), trans. Wang Shan (Taiyuan, 1994). Soon after the book was published, Wang Meng, renowned writer and ex - Cultural Minister, questioned its authorship by identifying many obvious rhetorical features that betray its forged "foreignness. Wang Meng also strongly criticizes the book's anti - intellectual stance". See Wang Meng, "Luoyiningger' yu ta de yanjing"("Luoyiningger" and his eyes), Dushu 9 (1994): 25 - 31. It was later ascertained by the Hong Kong magazine Asian Weekly that the "translator"was the real author. For related information, see Beijing zhizhun (Beijing spring) 10 (1994).

(35) Homi Bhabha defines postcolonialist hybridity as a "space" "where the construction of a political object that is new, neither the one nor the Other, properly alienates our political expectations and changes" in "The Commitment to Theory," New Formations 5 (1988): 10 - 11. Such an ambivalent "in - betweenness," as many critics have noted, only repositions Bhabha and his cohorts to a comfortably esoteric and academic plane, irrelevant to real historical happenings and events. In the Chinese case of Third Eye, however, its relationship to realpolitik is significant. It is said by overseas political commentators to have the backing of top Chinese leaders, including the ccp general secretary and the president of prc, Jiang Zemin. See the transcription of the Voice of America forum on the book attended by leading Chinese political dissidents Liu Binyan and Su Shaozhi, in the Chinese dissident newspaper published in the United States, Xinwen ziyou daobao (Herald of freedom of the press), 14 October 1994.

(36) Third Eye, 207-228. Also 246: "The rulers often publicize unrealistic slogans of reform to please the public, and these deceptive objectives further stimulate the idealist fervor of the masses in a vicious circle, ultimately causing catastrophic turns to the social reform and transformations."

(37) Ibid., 209.

(38) Ibid., 259.

(39) Ibid., 214.

(40) Ibid., 217.

PART III

Chapter 1:

This essay also appears in Third Texf}1) (1997): 21-38 and in my When Was Modernism? Essays on Contemporary Cultural Practice in India (Tulika, Delhi, 1998).

(1) This image refers to Chomsky's keynote speech on u November 1994, at the conference on which this volume is based.

(2) Edward Said, Culture and Imperialism (London, 1994), 348.

(3) Ibid., 377.

(4) Marxist economist Prabhat Patnaik argues today that the liberalization program in India should be cautiously paced out rather than opposed altogether. The old agenda of economic nationalism, he says, was worked out at a time when an international economy worth the name did not exist; initiated in Latin America during the Depression, the subsequent ideological variations on that theme have been based on the actual experience and intellectual developments of the 19305. "Other developing countries like India adopted such strategy, properly speaking, only after independence when the consolidation of the international economy had not progressed far and when the process of internationalization of capital in our sense was still in its infancy." He admits that the programme of economic nationalism is unsustainable; but he also argues that "the 'marketist' response, which has the backing of leading capitalist powers and agencies like the Fund and the Bank, and has internal support within a section of the capitalists (seeing in 'globalization' a means of expansion, even as rentiers), and in a section of affluent middle classes (seeing in it a means of access to new commodities), is likely to be detrimental to the working masses, not only transitionally but over a protracted period. A neo-mercantilist strategy is not easily replicated nor as workable in the context of world recession, nor necessarily desirable in the context of India's extant democratic structures. Is it possible then for an economy like India to evolve a response of its own?" Prabhat Patnaik, "International Capital and

National Economic Policy: A Critique of India's Economic Reforms," Economic & Political Weekly, 29, no. 12 (19 March 1994): 686, 688. See also Prabhat Patnaik, Whatever Happened to Imperialism and Other Essays (Delhi, 1995).

(5) Partha Chatterjees continuing interrogation of the nation-state in relation to the polity finds recent elaboration in his Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories (Pnnceton, NJ, 1993).

Anthropologist Veena Das writes, "The emergence of communities as political actors in their own right is related in India to changes in the nature of political democracy. We know that the anticolonial struggles, as embodied in several local, regional, and national-level movements in the late-nineteenth and early twentieth centuries, were about the sharing of power. Yet by the end of the twentieth century the nature of representative democracy has itself been put into question, for it has become clear that even when power is exercised in the name of representation it tends to become absolute, and 'to speak in the name of the society it devours' (Tourraine, 1992, p. 131)." She continues: "It is this political context of the state's assertion and arrogation of authority which explains why so many social scientists have raised powerful voices in support of'tradition,' and why they have expressed the hope that alternative visions of life may be available in the form of traditional ways of life, of which diverse communities are the embodiment." Veena Das, Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India. (Delhi, 1995), 14.

(6) For an elaboration of this Gramscian concept in the Indian context, see Partha Chatterjee, Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse? (Delhi, 1988), 131-166.

(7) For the Gandhi-Tagore debate, see R. K. Prabhu and Ravinder Kelkar, eds., Truth Called Them Differently (Ahmedabad, 1961). For a recent interpretation of the significance of this debate, see Suresh Sharma, "Swaraj and the Quest for Freedom-Rabindranath Tagore's Critique of Gandhi's Non-Cooperation," Thesis Eleven, no. 39 (1994): 93-104.

(8) For a brief evaluation of Tagore's international engagement, see Tan Chung, "The Rabindranath Thunder of Oriental Dawn: A Sino-Indian Perspective of Tagore," and Swapan Mazumdar, "The East-West Colloquy: Tagore's Understanding of the West," in Rabindranath Tagore and the Challenges of Today, ed. Bhudeb Chaudhuri and K. G. Subramanyan (Shimla, 1988), 265-285, 294-306 respectively.

(9) For an elaboration of this argument, see Geeta Kapur, "Cultural Creativity in the First Decade: The Example of Satyajit Ray," Journal of Arts & Ideas, no. 23 (1993): 17-49.

(10) See Ashish Rajadhyaksha, Ritwik Ghatak: A Return to the Epic (Bombay, 1982), and Ashish Rajadyaksha and Paul Willemen, eds., The Encyclopedia of Indian Cinema (London, 1994), 95-96. For a further exposition on his last film, see my "Articulating the Self into History: Ritwik Ghatak's Jukti Takko Ar Gappo," in Questions of Third Cinema, ed. Jim Pines and Paul Willemen (London, 1989), 179-194.

(11) Gayatri Chakravorty Spivak, "A Literary Representation of the Subaltern: A Woman's Text from the Third World," in In Other Worlds: Essays in Cultural Politics (New York, 1987), 243.

(12) Fredric Jameson, "Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism," Social Text, no. 15 (1986). This should be read in the context of the now famous reply by Aijaz Ahmad, "Jamesons Rhetoric of Otherness and the National Allegory," Social Text, no. 16 (1987).

(13) James Clifford, "On Ethnographic Allegory," in Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography, ed. James Clifford and George E. Marcus (Berkeley, 1986).

(14) Said, Culture and Imperialism, 377.

(15) For a passionate polemic with Homi Bhabha on the continuing validity of the anticolonial struggle as against the more elusive track of postcolonial discourse, see Benita Parry, "Signs of Our Times: A Discussion of Homi Bhabha's The Location of Culture," Third Text, nos. 28-29 (1994): 5~24-

(16) K. G. Subramanyan, The Creative Circuit (Calcutta, 1992), 24-52. For a contextualization of Subramanyan's eclectic art practice, see Geeta Kapur, K. G. Subramanyan (Delhi, 1987).

(17) Homi K. Bhabha, The Location of Culture (London, 1994), 175.

(18) Ibid., 3.

(19) Ibid., 4.

(20) Homi Bhabha, "Remembering Fanon: Self, Psyche, and the Colonial Condition," in Remaking History, ed. Barbara Kruger and Phil Mariani (Seattle, 1989), 131-148.

(21) Bhabha, The Location of Culture, 241.

(22) Ibid.

(23) Parry, "Signs of Our Times," 13.

(24) Quoted in Alok Rai, "Black Skin, Black Masks," Economic and Political Weekly 27, no. 39 (26 September 1992): 2103.

(25) For a sustained polemic on the travails of otherness, see Rustam Bharucha, "Somebody's Other," Third Text, no. 26 (1995).

(26) See the special issue "Beyond the Rushdie Affair," Third Text, no. n (1990).

(27) Rai, "Black Skin, Black Masks," 2100.

(28) Bhabha, The Location of Culture, 179.

(29) K. A. Appiah, "Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?," Critical Inquiry, no. 17 (1991): 348.

(30) Ibid., 356.

(31) Theodor Adorno and Mark Horkheimer, Dialectic of Enlightenment (London, 1979), 120-167.

(32) Fredric Jameson, Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism (London, 1991), 317.

(33) Nestor Garcia Canclini, "Memory and Innovation in the Theory of Art," The South Atlantic Quarterly 92, no. 3 (1993): 423-443.

(34) For a discussion on the conditions for a historical avant-garde that not only accommodates but derives from the conditions of radical disjuncture in the three worlds alike, see Paul Willemen, "An Avant-Garde for the 905," in Looks and Frictions: Essays in Cultural Studies and Film Theory (Bloomington, IN, 1994), 141-161.

(35) Born in India in 1940, Kumar Shahani graduated from the Film and Television Institute of India in 1966, where he had been a student of Ritwik Ghatak. He went to France for the advanced study of cinema and spent the tumultuous years 1967-68 in Paris. Here, he gained the experience of an apprenticeship with Robert Bresson while the latter was shooting Une Femme Douce (1969). Back in India, Shahani became famous with his first feature film, Maya Darpan (1972), following which his major films, Tarang(1984), Khayal Gatha (1988), Kasha (1990), and Bhavantarana (1991) have won awards and have been exhibited in a range of mainstream and avant-garde film festivals all over the world. Problems of commercial release make showings of his films rare. He has been designated a difficult nlmmaker, intellectual and ideological in ways that make him controversial and at the same time seminal in the Indian cultural context. A forthcoming film, based on a Tagore novella, Char Adhyaya, is being supplemented with a whole series of unproduced films: these include scripts in various stages of completion on the psychoanalyst W. R. Bion; on the Indo-European woman painter, Amrita Sher-Gil (1913-41); on Tolstoi's Anna Karenina; and on the world history of the production of cotton.

A theoretician of cinema, Kumar Shahani has written and published extensively. For a selection of his essays, see "Dossier: Kumar Shahani," Framework, nos. 30/31 (1986). For further information, see Rajadhyaksha and Willemen, eds., Encyclopedia of Indian Cinema, 197-198.

(36) Kumar Shahani, unpublished letter to the historian Ravinder Kumar (Bombay, September 1994).

(37) Kumar Shahani, unpublished letter to the author (Bombay, 14 October 1994).

Theodor Adorno, Minima Moralia (London, 1974), 60.

Chapter 2:

(1) Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, Race, Nation, Class (London, 1991), 81.

(2) Paik Nak-chung, "South Korea: Unification and the Democratic Challenge," New Left Review 197 (January-February 1993): 67-84.

(3) Karl Marx and Friedrich Engels, The Communist Manifesto (Harmondsworth, UK, 1967), 84.

(4) Fredric Jameson, "The State of the Subject, pt. 3," Critical Quarterly (winter 1987): 16-25.

(5) Cf. editor's afterword in Horst Günther, ed., Goethe: Schriften zur Weltliteratur (Frankfurt am Main, 1987), 337-338.

(6) Goethe, Conversations with Eckermann, trans. John Oxenford (Berkeley, CA, 1984), 133.

(7) Tariq Ali, "Literature and Market Realism," New Left Review 199 (May-June 1993): 144.

(8) Partha Chatterjee, The Nation and Its Fragments (Princeton, NJ, 1993), 5.

(9) See my "The Idea of a Korean National Literature Then and Now," positions: east asia critiques i, no. 3 (1993): 553-580.

(10) Balibar and Wallerstein, Race, Nation, Class, 64.

PART IV

Chapter 2

This is a slightly revised version of an article originally published in Sociology 29, no. 3 (August 1995): 495-512.

(1) Klaus Eder, The New Politics of Class: Social Movements and Cultural Dynamics in Advanced Societies (London, 1993); Larry J. Ray, Rethinking Critical Theory: Emancipation in the Age of Global Social Movements (London, 1993).

(2) Alain Touraine, The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements, trans. Alan Duff (Cambridge, 1981), and Alain Touraine, et al., The Workers'Movement, trans. Ian Patterson (Cambridge, UK, 1987).

(3) Touraine et al., Workers' Movement, 224. Eder, New Politics, also engages with these issues and proposes a solution based on the discourse of modernity and "culture" as the missing link between class and social movements. Although this type of analysis does not seem to me to solve any of the problems identified in this paper, his New Politics of Class is certainly an impressive piece of work.

(4) Gail Omvedt, Reinventing Revolution: New Social Movements and the Socialist Tradition in India (Armonk, NY, 1993).

(5) Verity Burgmann, Power and Protest: Movements for Change in Australian Society (St. Leonards, NSW, 1993).

(6) Ibid., 263.

(7) Teresa Hayter and David Harvey, eds., The Factory and the City: The Story of the Cowley Automobile Workers in Oxford (London, 1993).

(8) Jeremy Brecher and Tim Costello, Building Bridges: The Emerging Grassroots Coalition of Labor and Community (New York, 1990).

(9) Ibid., 9.

(10) Frances Fox Piven and Richard A. Cloward, Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail (New York, 1979).

(11) See, in particular, the discussion of the 1968 model agreement between the Commonwealth of Pennsylvania and the Philadelphia Welfare Rights Organization, in ibid., 327ff and chap. 5 passim. There are many other examples of this in the three books just mentioned. This crosscuts the distinction between actor approaches to social movements organizations and structural approaches to social movements, elaborated by Alan Scott, Ideology and the New Social Movements (London, 1990).

(12) Burgmann, Power and Protest, 264.

(13) Manuel Castells, The City and the Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements (Berkeley, CA, 1983).

(14) Piven and Coward, Poor People's Movements, 23; italics in the original.

(15) Touraine, The Voice, 109.

(16) Robert J. S. Ross and Kent C. Trachte, Global Capitalism: The New Leviathan (Albany, NY, 1990), chap. 7. Although they do not frame their argument in exactly these terms, they demonstrate this in the case of the Detroit automobile industry.

(17) Marta Fuentes and Andre Gundar Frank, "Ten Theses on Social Movement," World Development 17 (1989): 188 make the point that nsm could be transnational, that is, nonnational, people-to-people movements. However, as I argue elsewhere in the context of transnational environmental movements ("Global Sociology and Global Environmental Change," in Social Theory and the Global Environment, ed. Michael Redclift and Ted Benton [London, 1994]), these tend to be quite bureaucratic organizations liable to all the problems globally that Piven and Cloward identify nationally. Similar arguments have been made over the attempts to globalize the international labor and women's movements. Ray's attempt (Rethinking) to apply the insights of critical theory to global social movements is also of interest here.

(18) The main sources for these approaches (Wallerstein, Giddens, Harvey, etc.) are well summarized and discussed in Tony McGrew, "A Global Society," in Modernity and Its Futures (Cambridge, UK, 1992). For my own rather different attempt to survey the globalization literature, see Leslie Sklair, "Globalization: New Approaches to Social Change," in Contemporary Sociology, ed. Steve Taylor (London, 1998).

(19) For a fuller elaboration of this framework, see in general Leslie Sklair, Sociology of the Global System (London, 1995); on the global environmental system and the transnational capitalist class, see Sklair, "Global Sociology" and my contribution

to Leslie Sklair, ed., Capitalism and Development (London, 1994). Although the argument that national capitals are becoming increasingly "disorganized" certainly has some merit, my contention is that, globally, capitalism does have distinctive systemic features.

(20) As Ross and Trachte point out in their important contribution to the literature on global capitalism, "one does not require a pact with a party with which one has no potential conflict of interest" (Global Capitalism, 275 n. 10).

(21) There are very few direct attempts to study social movements in genuinely global, as opposed to international, perspective. One of these, a collection edited by Burke, starts off promisingly in the introductory chapter by Burke and Walter Goldfrank: "One of the aims of the present volume is to demonstrate ... the utility of incorporating a global dimension into the study of social movements" (Edmund Burke III, ed., Global Crises and Social Movements: Artisans, Peasants, Populists, and the World Economy [Boulder, CO, 1988], i). However, the individual chapters, excellent as some of them are, rarely see the necessity for distinguishing between the "global" and the "international," central to a global analysis. Another problem is that most of the chapters are concerned with cases before the 19605, the time when a new concept and practice of globalization begins to emerge (see Ross and Trachte, Global Capitalism, and Sklair, Sociology of the Global System).

(22) For examples, see the chapters in part 2 of Sklair, Capitalism and Development.

(23) Robin Cohen, The New Helots: Migrants in the International Division of Labor (Aldershot, UK, 1987). "The Coca Cola case in Guatemala [the dismissal and intimidation of trade unionists in a bottling plant] is one of the few cases where unions have actually disrupted production or distribution out of solidarity with workers in another country" (personal communication, Paul Garver, iuf, Geneva, March 1994).

(24) Omvedt, Reinventing Revolution, 149.

(25) For details and references on the Nestle case, see Sklair, Sociology of the Global System, chap. 5. There are many good sources for such campaigns and the social movements they give rise to, for example, the magazines Multinational Monitor (Washington, DC) and The Ethical Consumer (Manchester, UK).

(26) The allusion here is, of course, to Richard B. Barnet and Ronald M. Muller's influential book (New York, 1974) under this title which, though dated, is still one of the most powerful indictments of the largely unfettered power of the transnational corporations. It is, however, important to point out that global reach does not imply that everyone who is reached (consumers, audiences, etc.) necessarily accepts the message, or that the message itself is necessarily uniform for all those who receive it. This is a central issue in media studies that needs incorporating into globalization research.

(27) Steven L. Piott, The Anti-Monopoly Persuasion: Popular Resistance to the Rise of Big Business in the Midwest (Westport, CT, 1985).

(28) Ibid., 70.

(29) Those interested in the political influence of sociologists might care to look at Piott's discussion of the first National Attorneys General Conference in 1907, which discussed the shifting emphasis from fining to jailing trust magnates, under the influence of E. A. Ross's Sin and Society: An Analysis of Latter-day Iniquity (Boston, 1907).

(30) In a most informative book about antibusiness pressure groups in Australia, Bob Browning turns this argument on its head and claims that it is the Left that is organized in a global "network" (The Network: A Guide to Anti-Business Pressure Groups [Victoria, Australia, 1990]). This belief, of course, is not confined to Australia. See, for example, the discussion of business propaganda in North America, where it is argued that since the 19705, U.S. business has been mobilized "to reverse a dramatic decline in public confidence in big business which is blamed on the media" (Peter Dreier, "Capitalists vs. the Media: An Analysis of an Ideological Mobilization among Business Leaders," Media, Culture and Society 4 [1982]: in). I have developed this argument in Leslie Sklair, "Social Movements of Global Capitalism: The Transnational Capitalist Class in Action," Review of International Political Economy 4 (1997): 514-538.

(31) Anyone who has the slightest doubt about this proposition is invited to consult Alan Durning's lively, instructive, and critical account of the extent of capitalist consumerism, How Much Is Enough (London,. 1992). See also Alan Warde, ed., "The Sociology of Consumption," Sociology 24 (1990). For an interesting comment on "The Consumption of the Rich" in India, see Omvedt, Reinventing Revolution, 141-144.

(32) Ray, Rethinking, chaps. 6 and 7; Burgmann, Power and Protest; Eder, New Politics; Omvedt, Reinventing Revolution.

(33) Sklair, "Global Society and Global Environmental Change."

(34) The argument that the workers in the United States (and to some extent in other countries) trade extra leisure time for more money to sustain even higher levels of consumption is very strong. See Benjamin Kline Hunnicutt, Work without End: Abandoning Shorter Hours for the Right Work (Philadelphia, 1988), and Juliet B. Schor, The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure (New York, 1991), for somewhat different interpretations of this fundamental thesis.

(35) The often strained relations between the green and the labor movements illustrate this problem well. An interesting, though short-lived Australian case is the "green-ban campaign," when the New South Wales Builders Labourers' Federation reduced urban blight and overdevelopment between 1970 and 1974 (Burgmann, Power and Protest, 192-195). Eder, New Politics, argues that environmental (or nature-society) social movements are replacing the labor movement as the new social movement.

(36) The attempts by the transnational capitalist class, through tncs and official agencies, to incorporate the green/environmentalist movement is both a fascinating research topic and a central political issue for our time, and not just in the rich first

world. See Omvedt, Reinventing Revolution, and Sklair, Sociology of the Global System. The contrast in the descriptions of the Australian Conservation Foundation in Browning, Network (pt. 5), as a dangerous leftist organization, and Burgmann, Power and Protest (205-207), as respectable and tax-deductible, is both instructive and ironic.

(37) See Seikatsu Club Consumers' Co-operative, Co-operative Action Based on "Hun (Tokyo, 1992). I am grateful to Shuei Hiratsuka of Seikatsu Club and to the locu office in Penang for valuable materials on these initiatives. See also the discussion in Peter Ekins, A New World Order: Grassroots Movements for Global Changt (London, 1992), 131-134.

(38) Seikatsu, Co-operative, 21. Paradoxically, the Seikatsu Club was inspired by the Rochdale pioneers in England, the forerunners of the cooperative movement, which has become highly consumerist in its own way. For example, its associated Cooperative Bank issues one affiliated credit card that donates a percentage of all purchases to the British Labour Party and others that donate to chosen local and global charities.

(39) Jon Goss, "The 'Magic of the Mall': An Analysis of Form, Function, and Meaning in the Contemporary Retail Built Environment," Annals of the Association of American Geographers 83 (1993): 18-47.

(40) Ekins, New World Order; Ponna Wignaraja, ed., New Social Movements in the South: Empowering the People (London, 1993).

(41) Sklair, Sociology of the Global System, chap. 9.

(42) I say, "in the long run." In the short term, as the Chinese example suggests, a self-styled communist regime can ignore demands for democratization and push forward consumerist market reforms. For a wide-ranging selection of well-informed essays on the 1989 Chinese people's movement, see Tony Saich, ed., The Chinese People's Movement: Perspectives on Spring ip8p (Armonk, NY, 1990).

(43) I use the term new second world to signify that although the old second world is surely gone, the countries of Eastern Europe and the former Soviet Union are neither first nor third world, and the effects of the old second world on them will continue to be important for the foreseeable future. We can, of course, dispense with the three-worlds formulation altogether, but if we do, we lose something important in our efforts to understand the global system. For some of the consequences for consumerism in Eastern Europe, see Andras Hernadi, ed., Consumption and Development: Economic, Social and Technical Aspects (Budapest, 1992).

(44) Piven and Cloward, Poor People's Movements

Chapter 3:

(1) Enrique Leff, Ecologiay Capital (Mexico City, 1986); Enrique Leff, Green Production (New York, 1994); James O'Connor, "Introduction," Capitalism, Nature Socialism I (1988).

(2) As used by anthropologists and geographers already for some rime. A. Schnai-berg, N. Watts, andK. Zimmerman, eds., Distributional Conflicts in Environmental Resource Policy (Aldershot, UK, 1986); Marianne Schmink and Charles Wood, "The Political Ecology of Amazonia," in Lands at Risk in the Third World, ed. Peter D. Little and Michael M. Horowitz (Boulder, CO, 1987), 38-57.

(3) Susan Stonich, / Am Destroying the Land!: The Political Ecology of Poverty and Environment Destruction in Honduras (Boulder, CO, 1993).

(4) See the reports by Wuppertal Institute, Towards Sustainable Europe (1995), and Zukunftsfahiges Deutschland(1995).

(5) Christian Azar and J. Holmberg, "Defining the Generational Environment Debt," Ecological Economics 14 (1995): 7-20; Jose Borrero, La deuda ecologica (Cali, 1994); M. L. Robleto and Wilfredo Marcelo, Deuda ecologica (Santiago de Chile, 1992).

(6) Maria Buitenkamp, Henk Venner, and Teo Warns, eds., Action Plan: Sustainable Netherlands (Amsterdam, 1993). On the concept of environmental space, see also the references in J. B. Opschoor, "Ecospace and the Fall and Rise of Throughput Intensity," Ecological Economics 15 (November 1995): 137-140.

(7) Peter Vitousek, Paul Ehrlich, Anne Ehrlich, and Pamela Matson, "Human Appropriation of the Products of Photosynthesis," Bioscience 34 (1986): 368-373.

(8) William Rees and Mathis Wackernagel, "Ecological Footprints and Appropriated Carrying Capacity," in Investing in Natural Capital: The Ecological Economics Approach to Sustainability, ed. A. M. Jansson et al. (Covelo, CA, 1994).

(9) M. Gadgil and R. Guha, Ecology and Equity: The Use and Abuse of Nature in Contemporary India (New York, 1995). Gadgil and Guha's focus is on India, but their work could be applied to the world.

(10) Azar and Holmberg, "Defining"; Anil Agarwal and Sunita Narain, Global Warming in an Unequal World: A Case of Environmental Colonialism (Delhi, 1991).

(11) Kenneth Arrow et al., "Economic Growth, Carrying Capacity, and the Environment," Ecological Economics i') (1995): 91-95; Opschoor, "Ecospace"; Thomas M. Selden and Daqing Song, "Environmental Quality and Development: Is There a Kuznets Curve for Air Pollution Emissions," Journal of Environment, Economics, & Management tj (1994): 147-162.

(12) S. M. De Bruyn and J. B. Opschoor, "Is the Economy Ecologizing?" Tinbergen Institute, working paper 94-65 (Amsterdam, 1994): 27; Opschoor, "Ecospace." Moreover, although some indicators might improve, other indicators deteriorate, and we would need to know which relative weights to give to them to assess overall environmental impact. Thus, mips might improve while hanpp (Vitousek et al., "Human Appropriation") or the "energy cost of obtaining energy" deteriorates. Incommensurability of values and multicriteria evaluation in ecological macroeconomics is discussed in Martinez-Alier, Munda and O'Neill, "Weak Comparability of Values as a Foundation for Ecological Economics," Ecological Economics (1998).

(13) Manmohan Singh, "Economics and the Environment," Foundation Day Address, Society for the Promotion of Wastelands (New Delhi, 1991).

(14) Ronald Inglehart, "Public Support for Environmental Protection: Objective Problems and Subjective Values in 43 Societies," Political Science & Politics (1995): 57-71; Ronald Inglehart, The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles (Princeton, NJ, 1977); Christian Leipert, Die heimlichen Kosten des Fort-schritts (Frankfurt, 1989).

(15) At least since H. J. Barnett and Chandler Morse, Scarcity and Growth (Baltimore, 1963), and John Krutilla, "Conservation Reconsidered," American Economic Review, 57, no. 4 (1967).

(16) Inglehart, "Public Support," 61.

(17) For example, the environmental justice movement in the United States. See Robert Bullard, Confronting Environmental Racism: Voices from the Grassroots (Boston, 1993); Jim Schwab, Deeper Shades of Green: The Rise of Blue-Collar and Minority Environmentalism in America (San Francisco, 1994); Andrew Szasz, Eco-Populism: Toxic Waste and the Movement for Environmental Justice (Minneapolis,l994)-

(18) Steven R. Brechin and Willet Kempton, "Global Environmentalism: A Challenge to the Postmaterialism Thesis?," Social Science Quarterly-75, (June 1994): 245-269.

(19) Ramachandra Guha, The Unquiet Woods (Delhi, 1989); J. Martinez Alier, "Ecology and the Poor: A Neglected Issue in Latin American History," Journal of Latin American Studies23 (1991).

(20) Article in La Republica (Lima), 6 April 1991. The words ecologist(not in the sense of scientist but of social activist) and environmentalist are used interchangeably.

(21) Rosa Acevedo and Edna Castro, Negros do Trombetas: Guardaes de Matos e Rios (Belem, 1993).

(22) D. McGrath et al., "Fisheries and the Evolution of Resource Management in the Lower Amazon Floodplain," Human Ecology 21 (1993).

(23) Alfredo Wagner Almeida, Carajas: A Guerra dos Mapas (Belem, 1995); Anthony Anderson et al., The Subsidy from Nature: Palm Forests, Peasantry, and Development on an Amazon Frontier (New York, 1991); Peter May, Palmeiras em Chamas, Transformac,ao Agrdria ejustica Social na Zona do Babacu (Sao Lui's, 1990).

(24) Sonia Barbosa Magalhaes, "As grandes hidroelectricas e as populaces campo-nesas," in A Amazonia e a crisi da moderniza$ao, ed. Maria Angela d'Incao and Isolda Maliel da Silveira (Belem, 1994), 447-456; Claudia Jobb Schmitt, "A Luta dos Atingidos pelas Barragens do Rio Uruguai," in Conflitos socio-ambientais no Brasil, vol. i (Rio de Janeiro, 1995), 71-85; Mauricio Waldman, Ecologia e lutas sociais no Brasil (Sao Paulo, 1992).

(25) Back to Peru: In the Peru of Todos las Sangres ("A mixture of all bloods") of Jose Maria Arguedas, were they not environmentalists, the poor neighbors of the village of San Pedro de Lahuaymarca, who, in alliance with the Indians of the community, complained so strongly against the mining firm Wisther and Bozart, which placed its tailings in their maize fields of La Esperanza, that they burned their own village church and killed the engineer of this mine?

(26) J. Martinez Alier and Eric Hershberg, "Environmentalism and the Poor," Item SSRC^6 (March 1992).

(27) Women's environmentalism sometimes has been explained in terms of a non-materialist, essentialist identification with nature. I give as an example Van-dana Shiva, Staying Alive: Women, Ecology and Development (London, 1989). The same author has published work along more social, materialist lines. Excellent attempts at overcoming the social/essentialist tension in ecofeminism are in V. Kuletz's interview with Barbara Holland-Cunz (1992), in Ariel Salleh's chapter in O'Connor, Sustainable Capitalism, and in Bina Agarwal, "The Gender and Environment Debate: Lessons from India," Feminist Studies \% (1992).

(28) Agarwal and Narain, Global Warming.

(29) For a case study of Shaman Pharmaceuticals in Ecuador, see Victoria Reyes, "El valor de la sangre de drago," Ecologia Politica n (1996).

(30) J. Martinez Alier, "The Merchandising of Biodiversity," Etnoecologia 3 (1994).

(31) See Tegantai, the newsletter in English and Spanish of this network, published by Accion Ecologica, Quito (oilwatch@acecol.ecx.ec). The deaths of Ken Saro-Wiwa and other Ogoni people, in their struggle against Shell and the dictatorship in Nigeria, were deaths foretold in Tegantai.

Chapter 4:

My analysis of ecological modernization owes much to the pleasure of supervising Maarten Hajer's dissertation work in Oxford. That work has now been published as Maarten Hajer, The Politics of Environmental Discourse: Ecological Modernization and the Policy Process (Oxford,

(1) William Leiss, The Domination of Nature (Bo. . , 1994); Carolyn Merchant, The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution (New York, 1990).

(2) On ecological distribution, see J. Martinez-Alier and M. O'Connor, "Economic and Ecological Distribution Conflicts," in Getting Down to Earth: Practical Applications of Ecological Economics, ed. R. Costanza, O. Segura, and J. Martinez-Alier (Washington, D.C.: 1996). On political ecology, see Friedrich Engels, Dialectics of Nature (New York, 1940); Alfred Schmidt, The Concept of Nature in Marx (London, 1971); Neil Smith, Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space

(Oxford, 1974); Reiner Grundmann, Marxism and Ecology (Oxford, 1991); Raymond Williams, Resources of Hope (London, 1989); Joan Martinez-Alier, Ecological Economics: Energy, Environment and Society (Oxford, 1987).

(3) John Bellamy Foster, The Vulnerable Planet: A Short Economic History of the Environment (New York, 1994). The citations that follow are from pages 12 and 142 respectively.

(4) Even James Lovelock, creator of the Gaia hypothesis, is intensely antagonistic to planetary managerialism and resolutely refutes any appeal to the idea that the Earth is fragile. See Lovelock, "The Earth Is Not Fragile," in Monitoring the Environment, ed. Bryan Cartledge (Oxford, 1992).

(5) Greg Easterbrook, A Moment on the Earth: The Coming Age of Environmental Optimism (New York, 1995); Julian Simon, The Ultimate Resource (Princeton, NJ, 1981).

(6) Barry Commoner, Making Peace with the Planet (New York, 1990). I have always found it odd that Commoner combines a strong Marxist concern for the social control of production with an ideology in which "nature knows best."

(7) Foster, Vulnerable Planet, 118-124.

(8) I have criticized this idea more fully in David Harvey, "The Nature of Environment: The Dialectics of Social and Environmental Change," Socialist Register (1993): 1-51. See also David Harvey, Justice, Nature and the Geography of Difference (Oxford, 1996).

(9) Dorcetta Taylor, "Can the Environmental Movement Attract and Maintain the Support of Minorities?" in Race and the Incidence of Environmental Hazards, ed. Bunyan Bryant and Paul Mohai (Boulder, CO, 1992), 39.

(10) World Commission on Environment and Development (Brundtland Report), Our Common Future (Oxford, 1987).

(11) Emil Zola, Money (Gloucestershire, UK, 1991), 65.

(12) Cited in Smith, Uneven Development, 64.

(13) Zola, Money, 117,140.

(14) Ibid., 75.

(15) Emil Zola, l'Argent (Paris, 1967), 224-225 (my translation).

(16) Donald Worster, Rivers of Empire: Water, Aridity and the Growth of the American West (New York, 1985).

(17) Richard Lewontin, "Organism and Environment," in Learning, Development and Culture, ed. Harold Plotkin (Chichester, UK, 1982).

(18) Samuel Hays, Conservation and the Gospel of Efficiency: The Prj^ tion Movement, 1890-1020 (Cambridge, UK, 1959).

(19) See Hajer, Politics; Albert Weale, The New Politics of Pollution (Manchester, UK, 1992).

(20) Besides Hajer, Politics, see Karen Litfin, Ozone Discourses: Science and Politics in Global Environmental Cooperation (New York, 1994).

(21) Joan Martinez-Alier, "Ecology and the Poor: A Neglected Dimension of Latin American History," journal of 'Latin American Studies 23 (1990): 621-639.

(22) World Commission on Environment and Development, Common Future.

(23) Samuel Hays, Beauty, Health and Permanence: Environmental Politics in the United States, 1055-85 (Cambridge, UK, 1987).

(24) Donella Meadows, Dennis Meadows, Jorgen Rangers, and William Behrens, The Limits to Growth (New York, 1972); World Commission on Environment and Development, Common Future.

(25) The Economist, 3 June 1995, 57.

(26) David Harvey, "Population, Resources and the Ideology of Science," Economic Geography 50 (1974): 256-277.

(27) The Economist, 3 June 1995, 57.

(28) Wolfgang Sachs, ed., Global Ecology: A New Arena of Political Conflict (London, 1995), xv.

(29) Bunyan Bryant and Paul Mohai, eds., Race and the Incidence of Environmental Hazards (Boulder, CO, 1992); Robert Bullard, ed., Confronting Environmental Racism: Voices from the Grassroots (Boston, 1993); Robert Bullard, ed., Unequal Protection: Environmental Justice and Communities of Color (San Francisco, 1994).

(30) Lois Gibbs, Love Canal: My Story (Albany, NY, 1982); Adeline Levine, Love Canal: Science, Politics and People (New York, 1982); Andrew Szasz, Ecopopulism: Toxic Waste and the Movement for Environmental justice (Minneapolis, 1994).

(31) Dorcetla Taylor, "Environmentalism and the Politics of Inclusion," in Bullard, Confronting.

(32) Karl Grossman, "The People of Color Environmental Summit," in Bullard, Unequal Protection.

(33) Robert Gottlieb, Forcing the Spring: The Transformation of the American Environmental Movement (Washington, DC, 1993).

(34) Celene Krauss, "Women of Color in the Front Line," in Bullard, Unequal Protection, 270.

(35) Bullard, Confronting, 21. See also the comments by Richard Moore in Paul Al-meida, "The Network for Environmental and Economics Justice in the Southwest: Interview with Richard Moore," Capitalism, Nature, Socialism 5, no. i (1994): 21-54.

(36) Mary Douglas, Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo (London, 1984), 3.

(37) Szasz, Ecopopulism.

(38) Cited in William Greider, Who Will Tell the People? (New York, 1993), 214.

(39) Ramachandra Guha, The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalayas (Berkeley, CA, 1989); Susanna Hecht and Alexander Cockburn, The Fate of the Forest: Developers, Destroyers and Defenders of the Amazon (New York, 1990).

(40) Dharam Ghai, D. Vivian, and Jessica Vivian, eds., Grassroots Environmental Action: People's Participation in Sustainable Development (London, 1995); Sachs, Global Ecology.

(41) Sachs, Global Ecology.

(42) The term comes from Raymond Williams. I have expanded on its meaning and utility in Harvey, justice, chap. i.

(43) Williams, Resources.

(44) Bullard, Confronting, 206.

(45) Williams, Resources, 115.

(46) Williams, Loyalties (London, 1985), p. 293.

(47) I am not, of course, the only one to make such an argument. Gottlieb, in Forcing the Spring, prepares the way historically for this kind of perspective, and useful theoretical arguments are advanced by Enrique Leff, Green Production: Towards an Environmental Rationality (New York, 1995); David Pepper, Eco-Socialism: From a Deep Ecology to Social Justice (London, 1994), particularly chap. 5; and Grundmann, Marxism and Ecology. Some of the political difficulties facing such a project in the United States are taken up in Jim O'Connor, "A Red Green Politics in the U.S.?" Capitalism, Nature, Socialism 5, no. i (1994): 1-19. The most obvious difficulty is confronting the historical divide between anarchist decentralized antistatism (with its contemporary offshoots of social ecology and bio-regionalism) and the more systematic and organized tradition of Marxism.

Chapter 5:

This article was originally published electronically in the Electronic Journal of Radical Organization Theory 2, no. 1 (1996), at http://www.mngt.waikato.ac.nz/depts/sm&l/journal/ejrot.htm. We are grateful to its editors

(1) Jane Kelsey is associate professor of Law at the University of Auckland. Her The New Zealand Experiment: A World Model for Structural Adjustment (1995) was published under the title Economic Fundamentalism in the British version by Pluto. She is also the author of A Question of Honor and Rolling Back the State. Kelsey's original title refers to the adoption of a version of neoliberalism in New Zealand, one of the few cases on record when neoliberal doctrine was adopted without external pressure or outright coercion, in this case, by a rich country. Kelsey's verdict is negative, unlike that of the international business world. This article was part of a symposium in New Zealand on her study.

(2) Paul Krugman, "Cycles of Conventional Wisdom on Economics Development," International Affairs71, no. 4 (October 1995).

(3) Kelsey, New Zealand Experiment, 8, 72-73.

(4) For references, see my Year 501 (Boston, 1993). Also C. A. Bayly, The New Cambridge History of India (Cambridge, UK, 1988).

(5) Paul Bairoch, Economics and World History (Chicago, 1993). For more detail on the U.S. case, see Alfred Eckes, Opening America's Market: U.S. Foreign Trade Policy since 1776(Chapel Hill, NC, 1995).

(6) K. Y. Win (1953), cited in Nick Cullaher, "The U.S. and Taiwanese Industrial Policy," Diplomatic History 20, no. i (1996).

(7) Ryutaro Komiya et al, Industry Policy of Japan (Tokyo, 1984); Cullaher, "The U.S. and Taiwanese Industrial Policy"; Vincent Wei-ching Wang, "Developing the Information Industry in Taiwan," Pacific Affairs 68, no. 4 (winter 1995-96).

(8) R. Mukerjee, The Economic History of India: 1600-1800 (Allahabad, 1967). See Bayly for a briefer review and confirmatory evidence. Also Dietmar Rothermund, An Economic History of India, xd ed. (London, 1993); and Bipan Chandra, Modern India (Delhi, 1971).

(9) Mark Bils, "Tariff Protection and Production in the Early U.S. Cotton Textile Industry," Journal of Economic History, no. 4 (1984).

(10) George Stigler, introduction to the University of Chicago bicentennial edition of Smith's Wealth of Nations (1976). On his misrepresentations of Smith's text, see Chomsky, Year 501.

(11) See references of note 4; Stephen Peter Rosen, "Military Effectiveness," InternationalSecurity'19, no. 4 (1995).

(12) For references, see my Year 501 and World Orders Old and New (New York, 1994). Also Frank Kofsky, Harry Truman and the War Scare of 1048 (New York, 1993).

(13) Kelsey, New Zealand Experiment, 10,17,19.

(14) Baker cited by Fred Bergsten, Financial Times, 19 August 1993.

(15) Alan Tonelson, Foreign Affairs, July-August 1994.

(16) Kelsey, New Zealand. Experiment, 104.

(17) Marc Levinson, Foreign Affairs, March-April 1996.

(18) For discussion, see Eric Toussaint and Peter Drucker, eds., IMF/World Bank/ wto, Notebooks for Study and Research 24, no. 5 (1995; International Institute for Research and Education, Amsterdam).

(19) Winfried Ruigrok, Financial Times (London), 5 January 1996; Kirn McQuaid, Uneasy Partners (Baltimore, 1994); Kelsey, New Zealand Experiment, 124.

(20) OECD, 1992. See Dieter Ernst and David O'Connor, Competing in the Electronics Industry (Pinter, 1992), cited by Laura Tyson, Who's Bashing Whom? (Institute for International Economics, Washington, 1992).

(21) Karl Polanyi, The Great Transformation (1944; reprinted, Boston, 1957), 78.

(22) John Liscio, "Is Inflation Tamed? Don't Believe It. We're Getting Close to the Edge Again," Barren's, 15 April 1996.

(23) Kelsey, New Zealand Experiment, 17.

محررا الكتاب فى سطور :

فريدريك جيمسون Fredric Jamson :

أستاذ الأدب فى جامعة ديوك الأمريكية. قام بتأليف عدد من الكتب منها "ما بعد الحداثة" Postmodernism ، أو المنطق الثقافى للرأسمالية الأخيرة، الصادر عن جامعة ديوك .

ماساو ميوشى Masao Mioshi :

أستاذ الأدب المقارن "اليابانى - الإنجليزى" فى جامعة كاليفورنيا بسان ديجو San Diego، وقد شارك فى تأليف كتاب (السياسات والعالم) واليابان وما بعد الحداثة) من إصدارات جامعة (ديوك - Duke) .

المترجمة فى سطور :

ليلى الجبالى :

كاتبة صحفية ومترجمة. حاصلة على ليسانس الأدب الإنجليزى من جامعة القاهرة عام ١٩٥٧ . عملت فى جريدة المساء حتى عام ١٩٥٩ ، ثم فى جريدة الجمهورية كاتبة سياسية ومسئولة عن الشئون الدبلوماسية منذ عام ١٩٦٤ . عضو اتحاد الكتاب، والمنظمة العربية لحقوق الإنسان .

من ترجماتها المنشورة :

١ - اليابانيون .

المؤلف : "إدوين رايشاور" .

سلسلة عالم المعرفة - أبريل ١٩٨٩

٢ - حيازة القدرة التكنولوجية .

المؤلف : أنطوان زحلان - نوفمبر ١٩٩٠

مركز دراسات الوحدة العربية .

٣ - عندما تغيّر العالم .

المؤلف "جيمس بيرك" .

سلسلة عالم المعرفة - مايو ١٩٩٤

٤ - عالم يفيض بسكانه .

المؤلف "سير روى كالن"

سلسلة عالم المعرفة - سبتمبر ١٩٩٦

٥ - الذكاء العاطفى .

المؤلف "دانيال جولمان" .

سلسلة عالم المعرفة - أكتوبر ٢٠٠٠

٦ - لها مؤلف عن الثورة الفيتنامية بعنوان : "وانتصرت الثورة فى فيتنام" - إصدار دار النشر للثقافة العربية - عام ١٩٧٥

- لها دراسات وأبحاث مترجمة .

- شاركت فى عديد من المؤتمرات الدولية للمنظمات غير الحكومية حول القضايا العربية والعالم الثالث : فى جنيف، وفيينا ، ونيروبى وأروشا (بتنزانيا) .

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١-	اللغة العليا	جون كوين	أحمد درويش
٢-	الوثنية والإسلام (ط١)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣-	التراث المسروق	جورج جيمس	شوقى جلال
٤-	كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنيكوفا	أحمد الحضرى
٥-	ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
٦-	اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	سعد مصلوح ووفاء كامل فايد
٧-	العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	يوسف الأنطكى
٨-	مشعلو الحرائق	ماكس فريش	مصطفى ماهر
٩-	التغيرات البيئية	أندرو. س. جودى	محمود محمد عاشور
١٠-	خطاب الحكاية	چيرار چينيت	محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١-	مختارات شعرية	فيسوافا شيمبوريسكا	هناء عبد الفتاح
١٢-	طريق الحرير	ديفيد براونيستون وأيرين فرانك	أحمد محمود
١٣-	ديانة الساميين	روبرتسن سميث	عبد الوهاب علوب
١٤-	التحليل النفسى للأدب	جان بيلمان نويل	حسن المودن
١٥-	الحركات الفنية منذ ١٩٤٥	إدوارد لوسى سميث	أشرف رفيق عفيفى
١٦-	أثينة السوداء (جـ١)	مارتن برنال	بإشراف: أحمد عتمان
١٧-	مختارات شعرية	فيليب لاركين	محمد مصطفى بدوى
١٨-	الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	طلعت شاهين
١٩-	الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	نعيم عطية
٢٠-	قصة العلم	ج. ج. كراوثر	يمنى طريف الخولى و بدوى عبد الفتاح
٢١-	خوخة وألف خوخة وقصص أخرى	صمد بهرنجى	ماجدة العنانى
٢٢-	مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	سيد أحمد على الناصرى
٢٣-	تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	سعيد توفيق
٢٤-	ظلال المستقبل	باتريك بارندر	بكر عباس
٢٥-	مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦-	دين مصر العام	محمد حسين هيكل	أحمد محمد حسين هيكل
٢٧-	التنوع البشرى الخلاق	مجموعة من المؤلفين	بإشراف: جابر عصفور
٢٨-	رسالة فى التسامح	جون لوك	منى أبو سنة
٢٩-	الموت والوجود	جيمس ب. كارس	بدر الديب
٣٠-	الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣١-	مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	عبد الستار الحلوجى وعبد الوهاب علوب
٣٢-	الانقراض	ديفيد روب	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣-	التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	أحمد فؤاد بلبع
٣٤-	الرواية العربية	روجر آلن	حصة إبراهيم المنيف
٣٥-	الأسطورة والحداثة	پول ب . ديكسون	خليل كلفت
٣٦-	نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	حياة جاسم محمد

٣٧-	واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	جمال عبد الرحيم
٣٨-	نقد الحداثة	ألن تورين	أنور مغيث
٣٩-	الحسد والإغريق	بيتر والكوت	منيرة كروان
٤٠-	قصائد حب	أن سكستون	محمد عيد إبراهيم
٤١-	ما بعد المركزية الأوروبية	بيتر جران	عاطف أحمد وإبراهيم فتحى ومحمود ماجد
٤٢-	عالم ماك	بنجامين باربر	أحمد محمود
٤٣-	اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	المهدى أخريف
٤٤-	بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	مارلين تادرس
٤٥-	التراث المغدور	روبرت دينا وجون فاين	أحمد محمود
٤٦-	عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	محمود السيد على
٤٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ١)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨-	حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ماهر جويجاتى
٤٩-	الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	عبد الوهاب علوب
٥٠-	ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١-	مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م. بينياليستى	محمد أبو العطا
٥٢-	العلاج النفسى التدعيمى	ب. نوفاليس وس . روجسيفيتز وروجر بيل	لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣-	الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	مرسى سعد الدين
٥٤-	المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	محسن مصيلحى
٥٥-	ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	على يوسف على
٥٦-	الأعمال الشعرية الكاملة (جـ١)	فديريكو غرسية لوركا	محمود على مكى
٥٧-	الأعمال الشعرية الكاملة (جـ٢)	فديريكو غرسية لوركا	محمود السيد و ماهر البطوطى
٥٨-	مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	محمد أبو العطا
٥٩-	المحبرة (مسرحية)	كارلوس مونييث	السيد السيد سهيم
٦٠-	التصميم والشكل	جوهانز إيتين	صبرى محمد عبد الغنى
٦١-	موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	بإشراف : محمد الجوهرى
٦٢-	لذّة النّص	رولان بارت	محمد خير البقاعى
٦٣-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤-	برتراند راسل (سيرة حياة)	ألان وود	رمسيس عوض
٦٥-	فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	رمسيس عوض
٦٦-	خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧-	مختارات شعرية	فرناندو بيسوا	المهدى أخريف
٦٨-	نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
٦٩-	العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠-	ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١-	السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	حسين محمود
٧٢-	السياسى العجوز	ت . س . إليوت	فؤاد مجلى
٧٣-	نقد استجابة القارئ	چين ب . تومبكنز	حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤-	صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوفا	حسن بيومى

٧٥-	فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	أحمد درويش
٧٦-	جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي	مجموعة من المؤلفين	عبد المقصود عبد الكريم
٧٧-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (جـ٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨-	العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	أحمد محمود ونورا أمين
٧٩-	شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكي	سعيد الغانمي وناصر حلاوي
٨٠-	بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	مكارم الغمري
٨١-	الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	محمد طارق الشرقاوي
٨٢-	مسرح ميجيل	ميجيل دي أونامونو	محمود السيد علي
٨٣-	مختارات شعرية	غوتفريد بن	خالد المعالي
٨٤-	موسوعة الأدب والنقد (جـ١)	مجموعة من المؤلفين	عبد الحميد شيحة
٨٥-	منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكي أقطاي	عبد الرازق بركات
٨٦-	طول الليل (رواية)	جمال مير صادقي	أحمد فتحي يوسف شتا
٨٧-	نون والقلم (رواية)	جلال آل أحمد	ماجدة العناني
٨٨-	الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	إبراهيم الدسوقي شتا
٨٩-	الطريق الثالث	أنتوني جيدنز	أحمد زايد ومحمد محيي الدين
٩٠-	وسم السيف وقصص أخرى	بورخيس وآخرون	محمد إبراهيم مبروك
٩١-	المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربرا لاسوتسكا - بشونباك	محمد هناء عبد الفتاح
٩٢-	أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكي المعاصر	كارلوس ميجيل	نادية جمال الدين
٩٣-	محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	عبد الوهاب علوب
٩٤-	مسرحيتا الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	فوزية العشماوي
٩٥-	مختارات من المسرح الإسباني	أنطونيو بويرو باييخو	سرى محمد عبد اللطيف
٩٦-	ثلاث زنبقات ووردة وقصص أخرى	نخبة	إدوار الخراط
٩٧-	هوية فرنسا (مج١)	فرنان برودل	بشير السباعي
٩٨-	الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٩٩-	تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠)	ديفيد روبنسون	إبراهيم قنديل
١٠٠-	مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	إبراهيم فتحي
١٠١-	النص الروائي: تقنيات ومناهج	بيرنار فاليط	رشيد بنحدو
١٠٢-	السياسة والتسامح	عبد الكبير الخطيبي	عز الدين الكتاني الإدريسي
١٠٣-	قبر ابن عربي يليه آياء (شعر)	عبد الوهاب المؤدب	محمد بنيس
١٠٤-	أوبرا ماهوجني (مسرحية)	برتولت بريشت	عبد الغفار مكاوي
١٠٥-	مدخل إلى النص الجامع	جيرار جينيت	عبد العزيز شبيل
١٠٦-	الأدب الأندلسي	ماريا خيسوس روبييرا متى	أشرف علي دعدور
١٠٧-	صورة الفدائي في الشعر الأمريكي اللاتيني المعاصر	نخبة من الشعراء	محمد عبد الله الجعيدي
١٠٨-	ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من المؤلفين	محمود علي مكي
١٠٩-	حروب المياه	جون بولوك وعادل درويش	هاشم أحمد محمد
١١٠-	النساء في العالم النامي	حسنة بيجوم	منى قطان
١١١-	المرأة والجريمة	فرانسس هيدسون	ريهام حسين إبراهيم
١١٢-	الاحتجاج الهادئ	أرلين علوي ماكليود	إكرام يوسف

١١٣-	راية التمرد	سادى پلانت	أحمد حسان
١١٤-	مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	نسيم مجلى
١١٥-	غرفة تخص المرء وحده	فرجينيا وولف	سمية رمضان
١١٦-	امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	نهاد أحمد سالم
١١٧-	المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	منى إبراهيم وهالة كمال
١١٨-	النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	لميس النقاش
١١٩-	النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى	أميرة الأزهرى سنبل	بإشراف: رءوف عباس
١٢٠-	الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	مجموعة من المترجمين
١٢١-	الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	محمد الجندى وإيزابيل كمال
١٢٢-	نظام العبودية القديم والنموذج المثالى للإنسان	جوزيف فوجت	منيرة كروان
١٢٣-	الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	أنينل ألكسندرو فنادولينا	أنور محمد إبراهيم
١٢٤-	الفجر الكاذب: أوهام الرأسمالية العالمية	چون جراى	أحمد فؤاد بلبع
١٢٥-	التحليل الموسيقى	سيدرك ثورپ ديڤى	سمحة الخولى
١٢٦-	فعل القراءة	ڤولڤانج إيسر	عبد الوهاب علوب
١٢٧-	إرهاب (مسرحية)	صفاء فتحى	بشير السباعى
١٢٨-	الأدب المقارن	سوزان باسنيت	أميرة حسن نويرة
١٢٩-	الرواية الإسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠-	الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	شوقى جلال
١٣١-	مصر القيمة: التاريخ الاجتماعى	مجموعة من المؤلفين	لويس بقطر
١٣٢-	ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	عبد الوهاب علوب
١٣٣-	الخوف من المرايا (رواية)	طارق على	طلعت الشايب
١٣٤-	تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	أحمد محمود
١٣٥-	المختار من نقد ت. س. إليوت	ت. س. إليوت	ماهر شفيق فريد
١٣٦-	فلاحو الباشا	كينيث كونو	سحر توفيق
١٣٧-	مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية على مصر	چوزيف مارى مواريه	كاميليا صبحى
١٣٨-	عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	أندريه جلوكسمان	وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩-	پارسيڤال (مسرحية)	ريتشارد ڤاچنر	مصطفى ماهر
١٤٠-	حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	أمل الجبورى
١٤١-	اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	نعيم عطية
١٤٢-	الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	حسن بيومى
١٤٣-	قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديرك لايدر	عدلى السمرى
١٤٤-	صاحبة اللوكاندة (مسرحية)	كارلو جولدونى	سلامة محمد سليمان
١٤٥-	موت أرتيميو كروث (رواية)	كارلوس فوينتس	أحمد حسان
١٤٦-	الورقة الحمراء (رواية)	ميجيل دى ليبس	على عبدالروف البمبى
١٤٧-	مسرحيتان	تانكريد دورست	عبدالغفار مكاوى
١٤٨-	القصة القصيرة: النظرية والتقنية	إنريكى أندرسون إمبرت	على إبراهيم منوفى
١٤٩-	النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	أسامة إسبر
١٥٠-	التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	منيرة كروان

١٥١- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ١)	فرنان بروديل	بشير السباعى
١٥٢- عدالة الهنود وقصص أخرى	مجموعة من المؤلفين	محمد محمد الخطابى
١٥٣- غرام الفراعنة	فيولين فانويك	فاطمة عبدالله محمود
١٥٤- مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	خليل كلفت
١٥٥- الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة من الشعراء	أحمد مرسى
١٥٦- المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	مى التلمسانى
١٥٧- خسرو وشيرين	النظامى الكنجوى	عبدالعزيز بقوش
١٥٨- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ٢)	فرنان بروديل	بشير السباعى
١٥٩- الأيديولوچية	ديڤيد هوكس	إبراهيم فتحى
١٦٠- آلة الطبيعة	بول إيرليش	حسين بيومى
١٦١- مسرحيتان من المسرح الإسبانى	أليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢- تاريخ الكنيسة	يوحنا الأسيوى	صلاح عبدالعزيز محجوب
١٦٣- موسوعة علم الاجتماع (جـ ١)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
١٦٤- شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	نبيل سعد
١٦٥- حكايات الثعلب (قصص أطفال)	أ. ن. أفاناسيفا	سهير المصادفة
١٦٦- العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليڤمان	محمد محمود أبوغدير
١٦٧- فى عالم طاغور	رابندرنات طاغور	شكرى محمد عياد
١٦٨- دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٦٩- إبداعات أدبية	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٧٠- الطريق (رواية)	ميجيل دليبيس	بسام ياسين رشيد
١٧١- وضع حد (رواية)	فرانك بيجو	هدى حسين
١٧٢- حجر الشمس (شعر)	نخبة	محمد محمد الخطابى
١٧٣- معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤- صناعة الثقافة السوداء	إيليس كاشمور	أحمد محمود
١٧٥- التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦- نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	جلال البنا
١٧٧- أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	حصة إبراهيم المنيف
١٧٨- مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	محمد حمدى إبراهيم
١٧٩- حكايات أيسوب (قصص أطفال)	أيسوب	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠- قصة جاويد (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
١٨١- النقد الأدبى الأمريكى من الثلاثينيات إلى الثمانينيات	فنسنت ب. ليتش	محمد يحيى
١٨٢- العنف والنبوءة (شعر)	و.ب. ييتس	ياسين طه حافظ
١٨٣- چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	فتحى العشرى
١٨٤- القاهرة: حالمة لا تنام	هانز إبندورفر	دسوقى سعيد
١٨٥- أسفار العهد القديم فى التاريخ	توماس تومسن	عبد الوهاب علوب
١٨٦- معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إنوود	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧- الأرضة (رواية)	بُزرج علوى	محمد علاء الدين منصور
١٨٨- موت الأدب	ألفين كرنان	بدر الديب

١٨٩-	العمى والبصيرة: مقالات فى بلاغة النقد المعاصر	بول دى مان	سعيد الغانمى
١٩٠-	محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	محسن سيد فرجانى
١٩١-	الكلام رأسمال وقصص أخرى	الحاج أبو بكر إمام وآخرون	مصطفى حجازى السيد
١٩٢-	سياحت نامه إبراهيم بك (جـ١)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
١٩٣-	عامل المنجم (رواية)	بيتر أبراهامز	محمد عبد الواحد محمد
١٩٤-	مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى الحديث	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
١٩٥-	شتاء ٨٤ (رواية)	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
١٩٦-	المهلة الأخيرة (رواية)	فالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
١٩٧-	سيرة الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	جلال السعيد الحفناوى
١٩٨-	الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩-	تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداو	جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠-	ضحايا التنمية: المقاومة والبدائل	جيرمى سيبروك	فخرى لبيب
٢٠١-	الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٢٠٢-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٤)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣-	الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤-	تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	أحمد هويدى
٢٠٥-	الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى- سفورزا	أحمد مستجير
٢٠٦-	الهيولية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	على يوسف على
٢٠٧-	ليل أفريقى (رواية)	رامون خوتاسندير	محمد أبو العطا
٢٠٨-	شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	محمد أحمد صالح
٢٠٩-	السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٠-	مثنويات حكيم سنائى (شعر)	سنائى الغزنوى	يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١-	فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢-	قصص الأمير مرزبان على لسان الحيوان	مرزبان بن رستم بن شروين	يوسف عبدالفتاح فرج
٢١٣-	مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبدالناصر	ريمون فلاور	سيد أحمد على الناصرى
٢١٤-	قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	محمد محيى الدين
٢١٥-	سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
٢١٦-	جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٧-	مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت وهارولد بينتر	نادية البنهاوى
٢١٨-	لعبة الحجلة (رواية)	خوليو كورتاثان	على إبراهيم منوفى
٢١٩-	بقايا اليوم (رواية)	كازو إيشجورو	طلعت الشايب
٢٢٠-	الهيولية فى الكون	بارى باركر	على يوسف على
٢٢١-	شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	رفعت سلام
٢٢٢-	فرانز كافكا	رونالد جراى	نسيم مجلى
٢٢٣-	العلم فى مجتمع حر	باول فيرابند	السيد محمد نفادى
٢٢٤-	دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	منى عبدالظاهر إبراهيم
٢٢٥-	حكاية غريق (رواية)	جابرييل جارثيا ماركيث	السيد عبدالظاهر السيد
٢٢٦-	أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	طاهر محمد على البربرى

٢٢٧-	المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	خوسيه ماريا ديث بوركى	السيد عبدالظاهر عبدالله
٢٢٨-	علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	مارى تيريز عبدالمسيح وخالد حسن
٢٢٩-	مأزق البطل الوحيد	نورمان كيجان	أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠-	عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١-	الدرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية)	خايمى سالوم بيدال	جمال عبدالرحمن
٢٣٢-	ما بعد المعلومات	توم ستونير	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣-	فكرة الاضمحلال فى التاريخ الغربى	آرثر هيرمان	طلعت الشايب
٢٣٤-	الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	فؤاد محمد عكود
٢٣٥-	ديوان شمس تبريزى (جـ١)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦-	الولاية	ميشيل شودكيفيتش	أحمد الطيب
٢٣٧-	مصر أرض الوادى	روبين فيدين	عنايات حسين طلعت
٢٣٨-	العولمة والتحرير	تقرير لمنظمة الأنكتاد	ياسر محمد جادالله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩-	العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلا رامراز - رايوخ	نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠-	الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كاى حافظ	صلاح محجوب إدريس
٢٤١-	فى انتظار البرابرة (رواية)	ج . م. كوتزى	ابتسام عبدالله
٢٤٢-	سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	صبرى محمد حسن
٢٤٣-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١)	ليفى بروفنسال	بإشراف: صلاح فضل
٢٤٤-	الغليان (رواية)	لاورا إسكيبيل	نادية جمال الدين محمد
٢٤٥-	نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس وآخرون	توفيق على منصور
٢٤٦-	مختارات قصصية	جابرييل جارثيا ماركيث	على إبراهيم منوفى
٢٤٧-	الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	والتر أرمبرست	محمد طارق الشرقاوى
٢٤٨-	حقول عدن الخضراء (مسرحية)	أنطونيو جالا	عبداللطيف عبدالحليم
٢٤٩-	لغة التمزق (شعر)	دراجو شتامبوك	رفعت سلام
٢٥٠-	علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ماجدة محسن أباظة
٢٥١-	موسوعة علم الاجتماع (جـ٢)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
٢٥٢-	رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	على بدران
٢٥٣-	تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	حسن بيومى
٢٥٤-	أقدم لك: الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥-	أقدم لك: أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٦-	أقدم لك: ديكارت	ديف روبنسون وكريس جارات	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧-	تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	محمود سيد أحمد
٢٥٨-	الغجر	سير أنجوس فريزر	عُبادة كُحيلة
٢٥٩-	مختارات من الشعر الأرمنى عبر العصور	نخبة	فاروجان كازانجيان
٢٦٠-	موسوعة علم الاجتماع (جـ٣)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
٢٦١-	رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢-	مدينة المعجزات (رواية)	إدواردو مندوثا	محمد أبو العطا
٢٦٣-	الكشف عن حافة الزمن	جون جريبن	على يوسف على
٢٦٤-	إبداعات شعرية مترجمة	هوراس وشلى	لويس عوض

٢٦٥-	روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصمويل جونسون	لويس عوض
٢٦٦-	مدير المدرسة (رواية)	جلال آل أحمد	عادل عبدالمنعم على
٢٦٧-	فن الرواية	ميلان كونديرا	بدر الدين عرودكى
٢٦٨-	ديوان شمس تبريزى (جـ٢)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩-	وسط الجزيرة العربية وشرقها (جـ١)	وليم جيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧٠-	وسط الجزير العربية وشرقها (جـ٢)	وليم جيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧١-	الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ	توماس سى. باترسون	شوقى جلال
٢٧٢-	الأديرة الأثرية فى مصر	سى. سى. والترز	إبراهيم سلامة إبراهيم
٢٧٣-	الأصول الاجتماعية والثقافية لحركة عرابى فى مصر	جوان كول	عنان الشهاوى
٢٧٤-	السيدة باربارا (رواية)	رومولو جاييجوس	محمود على مكى
٢٧٥-	ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
٢٧٦-	فنون السينما	مجموعة من المؤلفين	عبدالقادر التلمسانى
٢٧٧-	الجينات والصراع من أجل الحياة	براين فورد	أحمد فوزى
٢٧٨-	البدايات	إسحاق عظيموف	ظريف عبدالله
٢٧٩-	الحرب الباردة الثقافية	ف.س. سوندرز	طلعت الشايب
٢٨٠-	الأم والنصيب وقصص أخرى	بريم شند وآخرون	سمير عبدالحميد إبراهيم
٢٨١-	الفردوس الأعلى (رواية)	عبد الحليم شرر	جلال الحفناوى
٢٨٢-	طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبرت	سمير حنا صادق
٢٨٣-	السهل يحترق وقصص أخرى	خوان رولفو	على عبد الروف البمبى
٢٨٤-	هرقل مجنوناً (مسرحية)	يوريبيديس	أحمد عتمان
٢٨٥-	رحلة خواجة حسن نظامى الدهلوى	حسن نظامى الدهلوى	سمير عبد الحميد إبراهيم
٢٨٦-	سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
٢٨٧-	الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كنج	محمد يحيى وآخرون
٢٨٨-	الفن الروائى	ديفيد لودج	ماهر البطوطى
٢٨٩-	ديوان منوچهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبدالمنعم
٢٩٠-	علم اللغة والترجمة	جورج مونان	أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١-	تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ١)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٢-	تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ٢)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٣-	مقدمة للأدب العربى	روجر ألن	مجدى توفيق وآخرون
٢٩٤-	فن الشعر	بوالو	رجاء ياقوت
٢٩٥-	سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل وبيل مويرز	بدر الديب
٢٩٦-	مكبث (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٢٩٧-	فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازى	ماجدة محمد أنور
٢٩٨-	مأساة العبيد وقصص أخرى	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٢٩٩-	ثورة فى التكنولوجيا الحيوية	جين ماركس	هاشم أحمد محمد
٣٠٠-	أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج١)	لويس عوض	جمال الجزيرى وبهاء چاهين وإيزابيل كمال
٣٠١-	أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج٢)	لويس عوض	جمال الجزيرى و محمد الجندى
٣٠٢-	أقدم لك: فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام

٣٠٣- أقدم لك: بوذا	جين هوب وبورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤- أقدم لك: ماركس	ريوس	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥- الجلد (رواية)	كروزيو مالابارته	صلاح عبد الصبور
٣٠٦- الحماسة: النقد الكانطي للتاريخ	چان فرانسوا ليوتار	نبيل سعد
٣٠٧- أقدم لك: الشعور	ديفيد بابينو وهوارد سلينا	محمود مكي
٣٠٨- أقدم لك: علم الوراثة	ستيف جونز وبورين فان لو	ممدوح عبد المنعم
٣٠٩- أقدم لك: الذهن والمخ	أنجوس جيلاتي وأوسكار زاريت	جمال الجزيري
٣١٠- أقدم لك: يونج	ماجي هايد ومايكل ماكجنس	محيي الدين مزيد
٣١١- مقال في المنهج الفلسفي	ر.ج كولنجوود	فاطمة إسماعيل
٣١٢- روح الشعب الأسود	وليم ديبويس	أسعد حليم
٣١٣- أمثال فلسطينية (شعر)	خايير بيان	محمد عبدالله الجعيدي
٣١٤- مارسيل دوشامب: الفن كعدم	جانيس مينيك	هويدا السباعي
٣١٥- جرامشي في العالم العربي	ميشيل بروندينو والطاهر لبيب	كاميليا صبحي
٣١٦- محاكمة سقراط	أي. ف. ستون	نسيم مجلي
٣١٧- بلا غد	س. شير لايموفا- س. زنيكين	أشرف الصباغ
٣١٨- الأدب الروسي في السنوات العشر الأخيرة	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٣١٩- صور دريدا	جايتري اسبيفاك وكرستوفر نوريس	حسام نايل
٣٢٠- لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	محمد علاء الدين منصور
٣٢١- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ١)	ليفي برو فنسال	بإشراف: صلاح فضل
٣٢٢- وجهات نظر حديثة في تاريخ الفن الغربي	دبليو بوجين كلينباور	خالد مفلح حمزة
٣٢٣- فن الساتورا	تراث يوناني قديم	هانم محمد فوزي
٣٢٤- اللعب بالنار (رواية)	أشرف أسدي	محمود علاوي
٣٢٥- عالم الآثار (رواية)	فيليب بوسان	كرستين يوسف
٣٢٦- المعرفة والمصلحة	يورجين هابرماس	حسن صقر
٣٢٧- مختارات شعرية مترجمة (جـ١)	نخبة	توفيق علي منصور
٣٢٨- يوسف وزليخا (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامي	عبد العزيز بقوش
٣٢٩- رسائل عيد الميلاد (شعر)	تد هيوز	محمد عيد إبراهيم
٣٣٠- كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	سامي صلاح
٣٣١- عندما جاء السردين وقصص أخرى	ستيفن جراي	سامية دياب
٣٣٢- شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	علي إبراهيم منوفي
٣٣٣- الإسلام في بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥	نبيل مطر	بكر عباس
٣٣٤- لقطات من المستقبل	آرثر كلارك	مصطفى إبراهيم فهمي
٣٣٥- عصر الشك: دراسات عن الرواية	ناتالي ساروت	فتحي العشري
٣٣٦- متون الأهرام	نصوص مصرية قديمة	حسن صابر
٣٣٧- فلسفة الولاء	جوزايا رويس	أحمد الأنصاري
٣٣٨- نظرات حائرة وقصص أخرى	نخبة	جلال الحفناوي
٣٣٩- تاريخ الأدب في إيران (جـ٣)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٣٤٠- اضطراب في الشرق الأوسط	بيرش بيربروجلو	فخري لبيب

٣٤١- قصائد من رلكه (شعر)	راينر ماريا رلكه	حسن حلمى
٣٤٢- سلامان وأبسال (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٣٤٣- العالم البرجوازى الزائل (رواية)	نادين جورديمر	سمير عبد ربه
٣٤٤- الموت فى الشمس (رواية)	بيتر بالانجيو	سمير عبد ربه
٣٤٥- الركض خلف الزمان (شعر)	بونه ندائى	يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦- سحر مصر	رشاد رشدى	جمال الجزيرى
٣٤٧- الصبية الطائشون (رواية)	جان كوكتو	بكر الحلو
٣٤٨- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ١)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٣٤٩- دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	أرثر والدهورن وآخرون	أحمد عمر شاهين
٣٥٠- بانوراما الحياة السياحية	مجموعة من المؤلفين	عطية شحاتة
٣٥١- مبادئ المنطق	جوزايا رويس	أحمد الانصارى
٣٥٢- قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	نعيم عطية
٣٥٣- الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة الهندسية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٣٥٤- الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة النباتية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٣٥٥- التيارات السياسية فى إيران المعاصرة	حجت مرتجى	محمود علاوى
٣٥٦- الميراث المر	بول سالم	بدر الرفاعى
٣٥٧- متون هرمس	تيموثى فريك وبيتر غاندى	عمر الفاروق عمر
٣٥٨- أمثال الهوسا العامية	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٣٥٩- محاورة بارمنيدس	أفلاطون	حبيب الشارونى
٣٦٠- أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ليلى الشربينى
٣٦١- التصحر: التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	عاطف معتمد وآمال شاور
٣٦٢- تلميذ بابنبرج (رواية)	هاينرش شبورل	سيد أحمد فتح الله
٣٦٣- حركات التحرير الأفريقية	ريتشارد جيبسون	صبرى محمد حسن
٣٦٤- حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	نجلاء أبو عجاج
٣٦٥- سأم باريس (شعر)	شارل بودلير	محمد أحمد حمد
٣٦٦- نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	مصطفى محمود محمد
٣٦٧- القلم الجرىء	مجموعة من المؤلفين	البرّاق عبدالهادى رضا
٣٦٨- المصطلح السردى: معجم مصطلحات	جيرالد برنس	عابد خزندار
٣٦٩- المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	فوزية العشماوى
٣٧٠- الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	فاطمة عبدالله محمود
٣٧١- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ٢)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٣٧٢- عاش الشباب (رواية)	وانغ مينغ	وحيد السعيد عبدالحميد
٣٧٣- كيف تعد رسالة دكتوراه	أومبرتو إيكو	على إبراهيم منوفى
٣٧٤- اليوم السادس (رواية)	أندريه شديد	حمادة إبراهيم
٣٧٥- الخلود (رواية)	ميلان كونديرا	خالد أبو اليزيد
٣٧٦- الغضب وأحلام السنين (مسرحيات)	جان أنوى وآخرون	إدوار الخراط
٣٧٧- تاريخ الأدب فى إيران (جـ٤)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٣٧٨- المسافر (شعر)	محمد إقبال	يوسف عبدالفتاح فرج

٣٧٩-	ملك في الحديقة (رواية)	سنيل باث	جمال عبدالرحمن
٣٨٠-	حديث عن الخسارة	جونتر جراس	شيرين عبدالسلام
٣٨١-	أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢-	تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	أحمد محمد نادى
٣٨٣-	هدية الحجاز (شعر)	محمد إقبال	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٨٤-	القصص التي يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	إيزابيل كمال
٣٨٥-	مشترى العشق (رواية)	محمد على بهزادراد	يوسف عبدالفتاح فرج
٣٨٦-	دفاعًا عن التاريخ الأدبي النسوى	جانيت تود	ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧-	أغنيات وسوناتات (شعر)	چون دن	بهاء چاهين
٣٨٨-	مواعظ سعدى الشيرازى (شعر)	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور
٣٨٩-	تفاهم وقصص أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٩٠-	الأرشيفات والمدن الكبرى	إم. فى. روبرتس	عثمان مصطفى عثمان
٣٩١-	الحافلة الليلكية (رواية)	مايف بينشى	منى الدروبى
٣٩٢-	مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانجا	عبداللطيف عبدالحليم
٣٩٣-	في قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	زينب محمود الخضيرى
٣٩٤-	القوى الأربع الأساسية في الكون	بول ديفيز	هاشم أحمد محمد
٣٩٥-	آلام سياوش (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
٣٩٦-	السافاك	تقى نجارى راد	محمود علاوى
٣٩٧-	أقدم لك: نيتشه	لورانس جين وكيتى شين	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٨-	أقدم لك: سارتر	فيليب تودى وهوارد ريد	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٩-	أقدم لك: كامى	ديفيد ميروفتش وألن كوركس	إمام عبدالفتاح إمام
٤٠٠-	مومو (رواية)	ميشائيل إنده	باهر الجوهرى
٤٠١-	أقدم لك: علم الرياضيات	زياودن ساردر وآخرون	ممدوح عبد المنعم
٤٠٢-	أقدم لك: ستيفن هوكنج	ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٠٣-	ربة المطر والملابس تصنع الناس (روايتان)	توبور شتورم وجوتفرد كولر	عماد حسن بكر
٤٠٤-	تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ظبية خميس
٤٠٥-	إيزابيل (رواية)	أندريه جيد	حمادة إبراهيم
٤٠٦-	المستعربون الإسبان في القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	جمال عبد الرحمن
٤٠٧-	الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	مجموعة من المؤلفين	طلعت شاهين
٤٠٨-	معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	عنان الشهاوى
٤٠٩-	انتصار السعادة	برتراند راسل	إلهامى عمارة
٤١٠-	خلاصة القرن	كارل بوبر	الزواوى بغورة
٤١١-	همس من الماضى	جينيفر أكرمان	أحمد مستجير
٤١٢-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ٢)	ليفى بروفنسال	بإشراف: صلاح فضل
٤١٣-	أغنيات المنفى (شعر)	ناظم حكمت	محمد البخارى
٤١٤-	الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	أمل الصبان
٤١٥-	صورة كوكب (مسرحية)	فريدريش دورينمات	أحمد كامل عبدالرحيم
٤١٦-	مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	محمد مصطفى بدوى

٤١٧-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (جـ٥)	رينيه ويليك	مجاهد عبدالمنعم مجاهد
٤١٨-	سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	عبد الرحمن الشيخ
٤١٩-	العصر الذهبى للإسكندرية	جون مارلو	نسيم مجلى
٤٢٠-	مكرو ميجاس (قصة فلسفية)	فولتير	الطيب بن رجب
٤٢١-	الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى الأول	روى متحدة	أشرف كيلانى
٤٢٢-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ١)	ثلاثة من الرحالة	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٤٢٣-	إسراءات الرجل الطيف	نخبة	وحيد النقاش
٤٢٤-	لوائح الحق ولوامع العشق (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامى	محمد علاء الدين منصور
٤٢٥-	من طاووس إلى فرح	محمود طلوعى	محمود علاوى
٤٢٦-	الخفافيش وقصص أخرى	نخبة	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧-	باندبراس الطاغية (رواية)	باى إنكلان	ثريا شلبى
٤٢٨-	الخزانة الخفية	محمد هوتك بن داود خان	محمد أمان صافى
٤٢٩-	أقدم لك: هيجل	ليود سبنسر وأندزجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٠-	أقدم لك: كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣١-	أقدم لك: فوكو	كريس هوروكس وزوران جفتيك	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٢-	أقدم لك: ماكيافللى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٣-	أقدم لك: جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	حمدى الجابرى
٤٣٤-	أقدم لك: الرومانسية	دونكان هيث وجودى بورهام	عصام حجازى
٤٣٥-	توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ناجى رشوان
٤٣٦-	تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٧-	رحالة هندى فى بلاد الشرق العربى	شبلى النعمانى	جلال الحفناوى
٤٣٨-	بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	عايدة سيف الدولة
٤٣٩-	موت المرابى (رواية)	صدر الدين عينى	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠-	قواعد اللهجات العربية الحديثة	كرستن بروستاد	محمد طارق الشرقاوى
٤٤١-	رب الأشياء الصغيرة (رواية)	أرونداتى روى	فخرى لبيب
٤٤٢-	حتشبسوت: المرأة الفرعونية	فوزية أسعد	ماهر جويجاتى
٤٤٣-	اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها	كيس فرستيغ	محمد طارق الشرقاوى
٤٤٤-	أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	صالح علمانى
٤٤٥-	حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	محمد محمد يونس
٤٤٦-	التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	أحمد محمود
٤٤٧-	أقدم لك: نظرية الكم	ج. پ. ماك إيفوى وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٤٨-	أقدم لك: علم نفس التطور	ديلان إيفانز وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٤٩-	أقدم لك: الحركة النسوية	نخبة	جمال الجزيرى
٤٥٠-	أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية	صوفيا فوكا وريبيكا رايت	جمال الجزيرى
٤٥١-	أقدم لك: الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن وبورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢-	أقدم لك: لينين والثورة الروسية	ريتشارد إبجينانزى وأوسكار زاريت	محيى الدين مزيد
٤٥٣-	القاهرة: إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤-	خمسون عاماً من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	سوزان خليل

٤٥٥- تاريخ الفلسفة الحديثة (مج٥)	فردريك كوبلستون	محمود سيد أحمد
٤٥٦- لا تنسنى (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت محمد
٤٥٧- النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان موللر أوكين	إمام عبدالفتاح إمام
٤٥٨- الموريسكيون الأندلسيون	مرثيديس غارثيا أرينال	جمال عبد الرحمن
٤٥٩- نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	جلال البنا
٤٦٠- أقدم لك: الفاشية والنازية	ستوارت هود وليتزا جانستز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦١- أقدم لك: لكان	داريان ليدر وجودى جروفز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦٢- طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبدالرشيد الصادق محمودى	عبدالرشيد الصادق محمودى
٤٦٣- الدولة المارقة	ويليام بلوم	كمال السيد
٤٦٤- ديمقراطية للقلة	مايكل بارنتى	حصة إبراهيم المنيف
٤٦٥- قصص اليهود	لويس جنزبيرج	جمال الرفاعى
٤٦٦- حكايات حب وبطولات فرعونية	فيولين فانويك	فاطمة عبد الله
٤٦٧- التفكير السياسى والنظرة السياسية	ستيفين ديلو	ربيع وهبة
٤٦٨- روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٤٦٩- جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	مجدى عبدالرازق
٤٧٠- الأراضى والجودة البيئية	جارى م. بيرزنسكى وآخرون	محمد السيد النتة
٤٧١- رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ٢)	ثلاثة من الرحالة	عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٧٢- دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٣- دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٤- الأدب والنسوية	بام موريس	سهام عبدالسلام
٤٧٥- صوت مصر: أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	عادل هلال عنانى
٤٧٦- أرض الحبايب بعيدة: بيرم التونسى	ماريلين بوث	سحر توفيق
٤٧٧- تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين	هيلدا هوخام	أشرف كيلانى
٤٧٨- الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج و لى شى دونج	عبد العزيز حمدى
٤٧٩- المقهـــى (مسرحية)	لاو شه	عبد العزيز حمدى
٤٨٠- تساى ون جى (مسرحية)	كو مو روا	عبد العزيز حمدى
٤٨١- بردة النبى	روى متحدة	رضوان السيد
٤٨٢- موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	فاطمة عبد الله
٤٨٣- النسوية وما بعد النسوية	سارة جامبل	أحمد الشامى
٤٨٤- جمالية التلقى	هانسن روبيرت ياوس	رشيد بنحدو
٤٨٥- التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٦- الذاكرة الحضارية	يان أسمن	عبدالحليم عبدالغنى رجب
٤٨٧- الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد أبادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٨- الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٩- هُسِّرل: الفلسفة علمًا دقيقًا	إدموند هُسِّرل	محمود رجب
٤٩٠- أسمار الببغاء	محمد قادرى	عبد الوهاب علوب
٤٩١- نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى	نخبة	سمير عبد ربه
٤٩٢- محمد على مؤسس مصر الحديثة	جى فارجيت	محمد رفعت عواد

٤٩٢-	خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	محمد صالح الضالع
٤٩٤-	كتاب الموتى: الخروج فى النهار	نصوص مصرية قديمة	شريف الصيفى
٤٩٥-	اللوبى	إدوارد تيفان	حسن عبد ربه المصرى
٤٩٦-	الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ١)	إكوانو بانولى	مجموعة من المترجمين
٤٩٧-	العلمانية والنوع والدولة فى الشرق الأوسط	نادية العلى	مصطفى رياض
٤٩٨-	النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	أحمد على بدوى
٤٩٩-	تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع	مجموعة من المؤلفين	فيصل بن خضراء
٥٠٠-	فى طفولتى: دراسة فى السيرة الذاتية العربية	تيتز رووكى	طلعت الشايب
٥٠١-	تاريخ النساء فى الغرب (جـ١)	أرثر جولد هامر	سحر فراج
٥٠٢-	أصوات بديلة	مجموعة من المؤلفين	هالة كمال
٥٠٣-	مختارات من الشعر الفارسى الحديث	نخبة من الشعراء	محمد نور الدين عبدالمنعم
٥٠٤-	كتابات أساسية (جـ١)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٥-	كتابات أساسية (جـ٢)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٦-	ربما كان قديساً (رواية)	آن تيلر	عبدالحميد فهمى الجمال
٥٠٧-	سيدة الماضى الجميل (مسرحية)	بيتر شيفر	شوقى فهيم
٥٠٨-	المولوية بعد جلال الدين الرومى	عبدالباقى جلبنارلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٥٠٩-	الفقر والإحسان فى عصر سلاطين المماليك	آدم صبرة	قاسم عبده قاسم
٥١٠-	الأرملة الماكرة (مسرحية)	كارلو جولدونى	عبدالرازق عيد
٥١١-	كوكب مرقَّع (رواية)	آن تيلر	عبدالحميد فهمى الجمال
٥١٢-	كتابة النقد السينمائى	تيموثى كوريجان	جمال عبد الناصر
٥١٣-	العلم الجسور	تيد أنتون	مصطفى إبراهيم فهمى
٥١٤-	مدخل إلى النظرية الأدبية	جونثان كولر	مصطفى بيومى عبد السلام
٥١٥-	من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالطى دوجلاس	فدوى مالطى دوجلاس
٥١٦-	إرادة الإنسان فى علاج الإدمان	أرنولد واشنطون ودونا باوندى	صبرى محمد حسن
٥١٧-	نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨-	استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	هاشم أحمد محمد
٥١٩-	محاضرات فى المثالية الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٥٢٠-	الولع الفرنسى بمصر من الحلم إلى المشروع	أحمد يوسف	أمل الصبان
٥٢١-	قاموس تراجم مصر الحديثة	أرثر جولد سميث	عبدالوهاب بكر
٥٢٢-	إسبانيا فى تاريخها	أميركو كاسترو	على إبراهيم منوفى
٥٢٣-	الفن الطليطلى الإسلامى والمدجن	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٥٢٤-	الملك لير (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٥٢٥-	موسم صيد فى بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسون	نادية رفعت
٥٢٦-	أقدم لك: السياسة البيئية	ستيفن كرول ووليم رانكين	محيى الدين مزيد
٥٢٧-	أقدم لك: كافكا	ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب	جمال الجزيرى
٥٢٨-	أقدم لك: تروتسكى والماركسية	طارق على وفلْ إيفانز	جمال الجزيرى
٥٢٩-	بدائع العلامة إقبال فى شعره الأردى	محمد إقبال	حازم محفوظ وحسين نجيب المصرى
٥٣٠-	مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر

٥٣١-	ما الذى حَدَثَ فى «حَدَث» ١١ سبتمبر؟	جاك دريدا	صفاء فتحى
٥٣٢-	المغامرُ والمستشرق	هنرى لورنس	بشير السباعى
٥٣٣-	تعلُّم اللغة الثانية	سوزان جاس	محمد طارق الشرقاوى
٥٣٤-	الإسلاميون الجزائريون	سيفرين لابا	حمادة إبراهيم
٥٣٥-	مخزن الأسرار (شعر)	نظامى الكنجوى	عبدالعزيز بقوش
٥٣٦-	الثقافات وقيم التقدم	صمويل هنتنجتون ولورانس هاريزون	شوقى جلال
٥٣٧-	للحب والحرية (شعر)	نخبة	عبدالغفار مكاوى
٥٣٨-	النفس والآخر فى قصص يوسف الشارونى	كيت دانيلر	محمد الحديدى
٥٣٩-	خمس مسرحيات قصيرة	كاريل تشرشل	محسن مصيلحى
٥٤٠-	توجهات بريطانية - شرقية	السير روناك ستورس	رءوف عباس
٥٤١-	هى تتخيل وهلاوس أخرى	خوان خوسيه مياس	مروة رزق
٥٤٢-	قصص مختارة من الأدب اليونانى الحديث	نخبة	نعيم عطية
٥٤٣-	أقدم لك: السياسة الأمريكية	باتريك بروجان وكريس جرات	وفاء عبدالقادر
٥٤٤-	أقدم لك: ميلانى كلاين	روبرت هنشل وآخرون	حمدى الجابرى
٥٤٥-	يا له من سباق محموم	فرانسيس كريك	عزت عامر
٥٤٦-	ريموس	ت. ب. وايزمان	توفيق على منصور
٥٤٧-	أقدم لك: بارت	فيليب تودى وآن كورس	جمال الجزيرى
٥٤٨-	أقدم لك: علم الاجتماع	ريتشارد أوزبرن وبورن فان لون	حمدى الجابرى
٥٤٩-	أقدم لك: علم العلامات	بول كوبلى وليتاجانز	جمال الجزيرى
٥٥٠-	أقدم لك: شكسبير	نيك جروم وبيرو	حمدى الجابرى
٥٥١-	الموسيقى والعولمة	سايمون ماندى	سمحة الخولى
٥٥٢-	قصص مثالية	ميجيل دى ثربانتس	على عبد الرءوف البمبى
٥٥٣-	مدخل للشعر الفرنسى الحديث والمعاصر	دانيال لوفرس	رجاء ياقوت
٥٥٤-	مصر فى عهد محمد على	عفاف لطفى السيد مارسوه	عبدالسميع عمر زين الدين
٥٥٥-	الإستراتيجية الأمريكية للقرن الحادى والعشرين	أناتولى أوتكين	أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالى
٥٥٦-	أقدم لك: چان بودريار	كريس هوروكس وزوران جيفتك	حمدى الجابرى
٥٥٧-	أقدم لك: الماركيز دى ساد	ستوارت هود وجراهام كرولى	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٨-	أقدم لك: الدراسات الثقافية	زيودين ساردارويوربن فان لون	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٩-	الماس الزائف (رواية)	تشا تشاجى	عبدالحى أحمد سالم
٥٦٠-	صلصلة الجرس (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٥٦١-	جناح جبريل (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٥٦٢-	بلايين وبلايين	كارل ساجان	عزت عامر
٥٦٣-	ورود الخريف (مسرحية)	خاثينتو بينابينتى	صبرى محمدى التهامى
٥٦٤-	عُش الغريب (مسرحية)	خاثينتو بينابينتى	صبرى محمدى التهامى
٥٦٥-	الشرق الأوسط المعاصر	ديبورا ج. جيرنر	أحمد عبدالحميد أحمد
٥٦٦-	تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى	موريس بيشوب	على السيد على
٥٦٧-	الوطن المغتصب	مايكل رايس	إبراهيم سلامة إبراهيم
٥٦٨-	الأصولى فى الرواية	عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر

٥٦٩-	موقع الثقافة	هومى بابا	ثائر ديب
٥٧٠-	دول الخليج الفارسى	سير رويرت هاى	يوسف الشارونى
٥٧١-	تاريخ النقد الإسبانى المعاصر	إيميليا دى ثوليتا	السيد عبد الظاهر
٥٧٢-	الطب فى زمن الفراعنة	برونو أليوا	كمال السيد
٥٧٣-	أقدم لك: فرويد	ريتشارد ابيجنانس وأسكار زارتى	جمال الجزيرى
٥٧٤-	مصر القديمة فى عيون الإيرانيين	حسن بيرنيا	علاء الدين السباعى
٥٧٥-	الاقتصاد السياسى للعولمة	نجير وودز	أحمد محمود
٥٧٦-	فكر ثربانتس	أمريكو كاسترو	ناهد العشرى محمد
٥٧٧-	مغامرات بينوكيو	كارلو كولودى	محمد قدرى عمارة
٥٧٨-	الجماليات عند كيتس وهنت	أيومى ميزوكوشى	محمد إبراهيم وعصام عبد الروف
٥٧٩-	أقدم لك: تشومسكى	جون ماهر وجودى جرونز	محيى الدين مزيد
٥٨٠-	دائرة المعارف الدولية (مج١)	جون فيزر وبول سيترجز	بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى
٥٨١-	الحمقى يموتون (رواية)	ماريو بوزو	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٢-	مرايا على الذات (رواية)	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٣-	الجيران (رواية)	أحمد محمود	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٤-	سفر (رواية)	محمود دولت أبادى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٥-	الأمير احتجاب (رواية)	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٦-	السينما العربية والأفريقية	ليزبيث مالكموس وروى آرمز	سهام عبد السلام
٥٨٧-	تاريخ تطور الفكر الصينى	مجموعة من المؤلفين	عبدالعزيز حمدى
٥٨٨-	أمنحوتب الثالث	أنييس كابرول	ماهر جويجاتى
٥٨٩-	تمبكت العجيبة (رواية)	فيلكس ديبوا	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٥٩٠-	أساطير من الموروثات الشعبية الفنلندية	نخبة	محمود مهدى عبدالله
٥٩١-	الشاعر والمفكر	هوراتيوس	على عبدالتواب على وصلاح رمضان السيد
٥٩٢-	الثورة المصرية (جـ١)	محمد صبرى السوربونى	مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان
٥٩٣-	قصائد ساحرة	بول فاليرى	بكر الحلو
٥٩٤-	القلب السمين (قصة أطفال)	سوزانا تامارو	أمانى فوزى
٥٩٥-	الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ٢)	إكوادو بانولى	مجموعة من المترجمين
٥٩٦-	الصحة العقلية فى العالم	روبرت ديجارليه وآخرون	إيهاب عبدالرحيم محمد
٥٩٧-	مسلمو غرناطة	خوليو كارويباروخا	جمال عبدالرحمن
٥٩٨-	مصر وكنعان وإسرائيل	دونالد ريدفورد	بيومى على قنديل
٥٩٩-	فلسفة الشرق	هرداد مهرين	محمود علاوى
٦٠٠-	الإسلام فى التاريخ	برنارد لويس	مدحت طه
٦٠١-	النسوية والمواطنة	ريان فوت	أيمن بكر وسمر الشيشكلى
٦٠٢-	ليوتار نحو فلسفة ما بعد حداثية	جيمس وليامز	إيمان عبدالعزيز
٦٠٣-	النقد الثقافى	آرثر أيزابرجر	وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسى
٦٠٤-	الكوارث الطبيعية (مج١)	باتريك ل. أبوت	توفيق على منصور
٦٠٥-	مخاطر كوكبنا المضطرب	إرنست زيبروسكى (الصغير)	مصطفى إبراهيم فهمى
٦٠٦-	قصة البردى اليونانى فى مصر	ريتشارد هاريس	محمود إبراهيم السعدنى

٦٠٧- قلب الجزيرة العربية (جـ١)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٨- قلب الجزيرة العربية (جـ٢)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٩- الانتخاب الثقافى	أجنر فوج	شوقى جلال
٦١٠- العمارة المدجنة	رفائيل لويث جوثمان	على إبراهيم منوفى
٦١١- النقد والأيديولوجية	تيرى إيجلتون	فخرى صالح
٦١٢- رسالة النفسية	فضل الله بن حامد الحسينى	محمد محمد يونس
٦١٣- السياحة والسياسة	كولن مايكل هول	محمد فريد حجاب
٦١٤- بيت الأقصر الكبير(رواية)	فوزية أسعد	منى قطان
٦١٥- عرض الأحداث التي وقعت في بغداد من ١٩٩٧ إلى ١٩٩٩	أليس بسيرينى	محمد رفعت عواد
٦١٦- أساطير بيضاء	روبرت بانج	أحمد محمود
٦١٧- الفولكلور والبحر	هوراس بيك	أحمد محمود
٦١٨- نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة	تشارلز فيلبس	جلال البنا
٦١٩- مفاتيح أورشليم القدس	ريمون استانبولى	عايدة الباجورى
٦٢٠- السلام الصليبى	توماش ماستناك	بشير السباعى
٦٢١- النوبة المعبر الحضارى	وليم ى. أدمز	فؤاد عكود
٦٢٢- أشعار من عالم اسمه الصين	أى تشينغ	أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى
٦٢٣- نوادر جحا الإيرانى	سعيد قانعى	يوسف عبدالفتاح
٦٢٤- أزمة العالم الحديث	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر
٦٢٥- الجرح السرى	جان جينيه	محمد برادة
٦٢٦- مختارات شعرية مترجمة (جـ٢)	نخبة	توفيق على منصور
٦٢٧- حكايات إيرانية	نخبة	عبدالوهاب علوب
٦٢٨- أصل الأنواع	تشارلس داروين	مجدى محمود المليجى
٦٢٩- قرن آخر من الهيمنة الأمريكية	نيقولاس جويات	عزة الخميسى
٦٣٠- سيرتى الذاتية	أحمد بللو	صبرى محمد حسن
٦٣١- مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر	نخبة	بإشراف: حسن طلب
٦٣٢- المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا	دولورس براموت	رانيا محمد
٦٣٣- الحب وفنونه (شعر)	نخبة	حمادة إبراهيم
٦٣٤- مكتبة الإسكندرية	روى ماكلويد وإسماعيل سراج الدين	مصطفى البهنساوى
٦٣٥- التثبيت والتكيف فى مصر	جودة عبد الخالق	سمير كريم
٦٣٦- حج يولندة	جناب شهاب الدين	سامية محمد جلال
٦٣٧- مصر الخديوية	ف. روبرت هنتر	بدر الرفاعى
٦٣٨- الديمقراطية والشعر	روبرت بن ورين	فؤاد عبد المطلب
٦٣٩- فندق الأرق (شعر)	تشارلز سيميك	أحمد شافعى
٦٤٠- ألكسياد	الأميرة أنّاكومنينا	حسن حبشى
٦٤١- برتراندرسل (مختارات)	برتراند رسل	محمد قدرى عمارة
٦٤٢- أقدم لك: داروين والتطور	جوناثان ميلر وبورين فان لون	ممدوح عبد المنعم
٦٤٣- سفرنامه حجاز (شعر)	عبد الماجد الدريابادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٦٤٤- العلوم عند المسلمين	هوارد د. تيرنر	فتح الله الشيخ

٦٤٥- السياسة الخارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية   تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف   عبد الوهاب علوب
٦٤٦- قصة الثورة الإيرانية   سپهر ذبيح   عبد الوهاب علوب
٦٤٧- رسائل من مصر   جون نينيه   فتحى العشرى
٦٤٨- بورخيس   بياتريث سارلو   خليل كلفت
٦٤٩- الخوف وقصص خرافية أخرى   جى دى موپاسان   سحر يوسف
٦٥٠- الدولة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط   روجر أوين   عبد الوهاب علوب
٦٥١- ديليسبس الذى لا نعرفه   وثائق قديمة   أمل الصبان
٦٥٢- آلهة مصر القديمة   كلود ترونكر   حسن نصر الدين
٦٥٣- مدرسة الطغاة (مسرحية)   إيريش كستنر   سمير جريس
٦٥٤- أساطير شعبية من أوزبكستان (جـ١)   نصوص قديمة   عبد الرحمن الخميسى
٦٥٥- أساطير وآلهة   إيزابيل فرانكو   حليم طوسون ومحمود ماهر طه
٦٥٦- خبز الشعب والأرض الحمراء (مسرحيتان)   ألفونسو ساسترى   ممدوح البستاوى
٦٥٧- محاكم التفتيش والموريسكيون   مرثيديس غارثيا أرينال   خالد عباس
٦٥٨- حوارات مع خوان رامون خيمينيث   خوان رامون خيمينيث   صبرى التهامى
٦٥٩- قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية   نخبة   عبداللطيف عبدالحليم
٦٦٠- نافذة على أحدث العلوم   ريتشارد فايفيلد   هاشم أحمد محمد
٦٦١- روائع أندلسية إسلامية   نخبة   صبرى التهامى
٦٦٢- رحلة إلى الجنوب   داسو سالديبار   صبرى التهامى
٦٦٣- امرأة عادية   لويسيل كليفتون   أحمد شافعى
٦٦٤- الرجل على الشاشة   ستيفن كوهان وإنا راى هارك   عصام زكريا
٦٦٥- عوالم أخرى   بول دافيز   هاشم أحمد محمد
٦٦٦- تطور الصورة الشعرية عند شكسبير   وولفجانج اتش كليمن   جمال عبد الناصر ومدحت الجيار وجمال جاد الرب
٦٦٧- الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى   ألفن جولدنر   على ليلة
٦٦٨- ثقافات العولمة   فريدريك چيمسون وماساو ميوشى   ليلى الجبالى

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٤٥٧١ / ٢٠٠٤